Philo

Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader

Une lecture de *Par-delà bien et mal*

Anciennes et nouvelles valeurs chez Nietzsche

Pierre-Héber Suffrin

ellipses

La morale de l'aristocrate[1]

262 Nous sommes à un « tournant de l'histoire » : Dieu est mort. Un monde vient de s'effondrer, un autre monde est à construire. Nous sommes donc, comme toujours en pareil cas, devant une alternative, à la croisée des chemins : celui de « la déchéance » où se laissent entraîner les uns, les « plébéiens », les « roturiers », les « esclaves » et celui des « plus hautes aspirations » où s'engagent les autres, les « nobles », les « aristocrates », ceux qui, par-delà bien et mal, ont inventé une nouvelle valeur, un nouvel *optimum*, un nouvel *aristos,* et sur lesquels Nietzsche compte (§ 208) pour assurer ce renouvellement culturel.

Quelle est cette nouvelle valeur ? Qui sont ces nouveaux vertueux et ces nouveaux non-vertueux ?

I. L'aristocrate masqué

Nietzsche ne va répondre que progressivement, en multipliant les métaphores et en accumulant les formules plus ou moins énigmatiques et plus ou moins faites pour scandaliser. Mais, on s'en apercevra bien vite, encore une fois il utilisera métaphores et formules lapidaires pour masquer sa pensée autant que pour l'exprimer. Un moment viendra donc où il faudra lui ôter son masque.

A. Deux caractères opposés

Premier trait distinctif : l'aristocrate est fier de lui et méprisant pour le roturier, tandis que le roturier n'est, lui, fier de personne, ni de lui-même ni d'aucun autre.

257 L'idée d'aristocratie, c'est donc d'abord celle d'une supériorité hiérarchique et d'une supériorité hiérarchique consciente d'elle-même. Ce qui définit l'aristocrate c'est d'abord « la différence de valeur de l'homme à l'homme » et c'est aussi « le regard toujours supérieur » qu'il « jette sur ses sujets ».

1. *Par-delà...*, « Neuvième partie *Qu'est-ce qui est aristocratique ?* ».

260 Inversement, être roturier, c'est ne pas avoir le sentiment de la hiérarchie, c'est être médiocre, c'est se savoir médiocre, et c'est, avec « une défiance pleine de pessimisme à l'égard de la condition humaine », croire tout le monde également médiocre.

260, 261 Second trait distinctif : l'aristocrate agit selon son bon plaisir et le roturier agit selon le bon plaisir de l'aristocrate.

Son estime de soi va en effet d'abord se traduire chez l'aristocrate par un souci très vif de son indépendance : l'aristocrate fait ce que bon lui semble et se montre tout à fait indifférent à ce que les autres peuvent bien en penser. C'est lui qui « détermine les valeurs », qui décide de ce qui se fait et ne se fait pas, de ce qu'il a, ou n'a pas, le droit de faire.

Le roturier, au contraire, est quelqu'un de soumis à la bonne ou à la mauvaise opinion — celle-là fût-elle imméritée et celle-ci fût-elle injuste — que l'on peut avoir de lui. Il n'a d'autre ambition que d'obéir à ce qu'on lui impose, et, insiste Nietzsche, il reste quelqu'un de soumis même quand il se met à revendiquer la liberté

B. Deux morales opposées

260 Ces traits de caractère opposés — estime de soi/mépris de soi, indépendance/soumission — vont constituer deux généalogies opposées pour deux tables de valeurs que Nietzsche va pouvoir opposer point par point.

Certes, tout ceci pourra sembler un peu schématique. C'est pourquoi, avant de développer l'opposition, Nietzsche prend bien soin d'éviter un manichéisme sans nuance et de préciser que « toutes les civilisations supérieures ont tenté de concilier ces deux morales », morales qui « coexistent même quelquefois à l'intérieur d'un même individu ». Il va parler de l'idéal, mais nul n'est parfait ; et nul sans doute tout à fait imparfait.

260 (1). Indifférent à ce que les autres peuvent bien penser de lui, l'aristocrate fait preuve d'une totale **franchise**, il n'a rien à dissimuler et s'expose aux yeux de tous sans honte ni pudeur.

Inversement, le roturier est inévitablement hypocrite, menteur, puisque, plaçant hors de lui la juridiction chargée de décider de sa valeur, il ne cherche qu'à se donner bonne apparence sans nul souci de ce que cette apparence cache en réalité.

260 (2). Celui qui ne dépend que de lui-même est par ailleurs sûr de lui, c'est un **orgueilleux** : il se met en avant et sa morale, « glorification de soi », « met au premier plan le sentiment de la [...] puissance ».

73a, 135, 143 Bien sûr cet orgueil n'est pas vanité. L'aristocrate est lui-même bien trop pénétré de sa propre importance pour avoir besoin d'en faire étalage. C'est le roturier qui, pharisien au conformisme hypocrite, n'est qu'un vaniteux cherchant à se faire bien voir et prêt même, leurré lui-même par sa propre comédie, à croire volontiers lui-même qu'il a grand mérite et que ce qu'il fait « le mieux », se plier à ce qu'on attend de lui, obéir, est bien ce qui est le plus difficile à réaliser, que ce pourquoi il se donne « le plus de mal » est bien authentique vertu.

176, 261 À vrai dire cette vanité roturière n'offense pas le noble, seul un vaniteux peut se trouver contrarié par qui lui fait de l'ombre, seul qui veut paraître peut être vexé par qui l'éclipse. Mais, si elle ne l'offense pas, elle lui est absolument incompréhensible et le stupéfie. Il peut bien, à la rigueur, comprendre qu'on se trompe sur sa propre valeur en se montrant présomptueux. Il peut aussi comprendre qu'on se réjouisse de la bonne opinion que d'autres, d'autres qu'on aime ou respecte, peuvent avoir de soi. Mais encore faut-il que cette joie soit fondée, qu'elle ne vienne pas d'un mensonge. Il peut même accepter que tout le monde ne possède pas la même absolue sûreté de jugement que lui, accepter que certains connaissent le doute et le scrupule et cherchent dans l'opinion d'autrui sur eux-mêmes de quoi préciser la leur. Tout cela est humain et pardonnable à qui n'est pas surhumain. Mais ce qu'il ne peut comprendre, ce qui lui paraît déraisonnable et ridicule, avant même de lui paraître lamentable, c'est qu'on se mette sous la dépendance d'autrui non seulement au point de rechercher son approbation sans la mériter mais même au point de se satisfaire de cette approbation jusqu'à finir par croire soi-même à cette bonne opinion qu'on a fait naître en mentant.

102 Et n'y aurait-il pas quelque chose de cette vanité chez celui qui accepte qu'on l'aime sans trop se poser la question de savoir s'il mérite bien un tel amour.

260 (3). Le dévouement, l'altruisme, l'amour du prochain, caractérisent la morale roturière, c'est l'**égoïsme** au contraire qui préside à la morale de l'aristocrate.

258, 265 Cet égoïsme total est d'abord pour lui un simple fait naturel qu'il accepte comme tel, sans fierté mais sans honte ni mauvaise conscience.

Mais ce fait naturel est en même temps un véritable devoir pour le noble. C'est pourquoi un épisode comme le vote par la noblesse française de l'abolition de ses privilèges dans la nuit du 4 Août 1789 est signe d'une « corruption » de la noblesse.

259, 265 Objectera-t-on qu'un règne de l'égoïsme serait impossible, qu'il produirait, outre l'écrasement de tous les inférieurs, un état de guerre perpétuelle entre égoïstes qui risquerait fort de mettre en question la survie même de l'espèce aristocratique ? Nietzsche répond qu'au contraire, chaque aristocrate, par souci aristocratique de son propre égoïsme, respectant spontanément l'égoïsme de ses prochains, il se crée tout naturellement entre aristocrates un réseau de bonnes relations protégées.

257, 258, 259, 260 (4). Mais l'aristocrate considère qu'en revanche il n'a aucune précaution à prendre vis-à-vis de ses inférieurs qu'il traitera avec la plus grande **dureté**. Les égards qu'on s'oblige à avoir les uns pour les autres entre nobles ne sauraient avoir cours dans les rapports avec les roturiers, roturiers que l'aristocrate devra au contraire savoir, sans pitié, sans plus de sentiment qu'une éventuelle compassion condescendante, exploiter et durement dominer.

Et il n'a, en cela, nulle raison d'éprouver des scrupules d'ordre moral, d'avoir mauvaise conscience, car il n'agit « pas par moralité ou immoralité », son attitude n'est ni bonne ni mauvaise, elle est par-delà bien et mal, elle est tout simplement naturelle : « "l'exploitation", [...] inhérente à la vie dont elle constitue une fonction primordiale, [...] est le *fait premier* de toute l'histoire » qui a toujours été histoire de luttes de classes.

260, 263 (5). Respectueux de ses égaux, méprisant de ses inférieurs, le noble est capable de **vénération**, il sait s'incliner devant ce qui le dépasse et donc devant le passé, la tradition et les ancêtres.

Inversement les roturiers, sans respect pour la vieillesse, valorisent les « idées modernes », le « progrès », « l'avenir » et ne manifestent aucun égard pour les choses passées, fussent-elles aussi vénérables que l'est la Bible[1].

1. Ici encore Nietzsche nous surprend mais ne se contredit pas ; des perspectives différentes appellent des évaluations différentes. Ce qu'il dit ici n'est en rien incompatible avec ses critiques des religions bibliques. Sans doute vise-t-il David Friedrich Strauss dont il avait critiqué *L'ancienne et la nouvelle foi* dans sa première *Considération inactuelle*. Sans doute vise-t-il, d'une manière plus générale, les fondateurs de l'exégèse alors naissante comme Renan ou Loisy. Peut-être faut-il voir là en outre une allusion à la manière dont on — en particulier son fidèle ami Overbeck — enseignait alors la théologie, en se préoccupant plus d'histoire que de métaphysique.

260 (6). Au fond[1], c'est leur conception même du bien et du mal qui oppose aristocrate et roturier. La morale de chacun des deux se résume dans une équation qui pose l'identité de ce qu'il est avec le **bon** et dans l'équation réciproque qui pose l'identité de ce qu'il n'est pas, et donc de ce qu'est l'autre, avec le mal. Ce qui, pour l'aristocrate, caractérise le bon, ce sont donc ses propres qualités : sa superbe, son égoïsme, son sens de la grandeur..., tandis que pour lui la lâcheté, la peur, la mesquinerie caractérisent au contraire le mauvais. Inversement, pour le roturier, être mauvais, c'est être dur et dangereux et, être bon, c'est être au contraire doux et bien gentil.

269 (7). Sûr de sa supériorité, sans détour, confiant en sa force, l'aristocrate a **foi en lui-même**. Mais en revanche, à bon droit méfiant à l'égard de l'homme hors du commun, du grand artiste ou de l'écrivain qui n'a pas la même sûreté de soi, il regarde celui-ci de haut, fût-il un génie.

130 C'est que les artistes sont fragiles ; qui est toujours en quête d'approbation est toujours à la merci d'une désapprobation, qui est toujours en représentation est toujours à la merci de qui sait démasquer les comédiens.

269 Le généalogiste, celui qui sait démasquer et remonter jusqu'aux volontés profondes, s'aperçoit que, loin de constituer des aristocrates, les hommes d'élite vont à leur « perdition » en raison de ce manque de foi en eux-mêmes qui les amène à « languir après la gloire » — ou, tel Jésus, à languir après l'amour — et à se mettre en situation servile, en situation de dépendance.

(8). Enfin, dernier trait, à deux reprises et donc avec une certaine insistance, Nietzsche précise que ces différences entre noble et roturier sont affaire d'**hérédité**.

261 C'est en effet en insistant sur ce caractère héréditaire qu'il tente, parlant d'un « puissant atavisme » ou d'un « instinct archaïque de soumission », d'expliquer cet inexplicable qu'est pour le noble la vanité roturière.

264 Et c'est en revenant sur la même idée qu'il évoque une véritable « hérédité » de la soumission à laquelle ni « la meilleure éducation » ni « la culture la plus poussée » ne peuvent rien changer.

1. Comme le montrera dans le détail toute la première dissertation de *La Généalogie de la morale*.

II. L'aristocrate démasqué

A. De la nécessité d'ôter le masque

En résumé Nietzsche semble donc nous redire — à une époque où, enfin, on ose de moins en moins le soutenir — ce que des générations de membres des catégories sociales privilégiées ont effrontément prétendu, qu'il existe deux sortes d'hommes : les meilleurs, dont ils sont, et les autres, tout juste bons à les servir. Et Nietzsche semble même, cyniquement réactionnaire, se féliciter des inégalités sociales qu'a toujours connues l'humanité, se désoler de leur relative diminution contemporaine et souhaiter leur rétablissement pour le bien de l'Europe de demain.

149 À ceux qui seraient scandalisés il rétorque que des siècles de quasi unanimité de tous les bons esprits plaident en faveur de ce point de vue, lequel, « atavisme d'un idéal plus ancien », ne paraît scandaleux qu'aujourd'hui.

Si de tels propos étaient à prendre au premier degré, Nietzsche ne mériterait à nos yeux pas une heure de notre lecture. Mais, bien évidemment, on ne peut s'en tenir là[1] et réduire la pensée de Nietzsche à des idées toutes faites aussi pauvres, aussi éculées et aussi évidemment complètement dépassées.

Comme toujours sur les points délicats, et d'ailleurs il nous en a prévenu (§ 40), Nietzsche avance masqué ; charge à nous de le démasquer. Autrement dit Nietzsche ironise, c'est-à-dire utilise cette sorte de demi-mensonge qui consiste à dire le contraire de ce qu'on veut vraiment signifier, avec juste assez de vraisemblance pour tromper un temps et avec assez d'exagération, et de ce côté Nietzsche s'est montré large, pour que l'interlocuteur un peu attentif puisse saisir le sens réel.

Reste donc, une fois encore, à « ruminer[2] », c'est-à-dire, littéralement, à procéder, point par point, à une seconde ingestion, à une seconde lecture.

1. Bien que certains s'obstinent à le faire dont les uns, partisans de la pire idéologie, ont voulu faire de Nietzsche leur porte-parole et dont les autres — infiniment plus sympathiques, mais non moins injustes envers Nietzsche — n'ont évidemment pas grand mal à nous expliquer pourquoi ils ne sont pas nietzschéens.
2. VII, 222.

B. Respect de soi-même et autonomie

Le premier trait qui définit l'aristocrate, c'est sa conscience de sa supériorité.

257 Le ton qu'utilisait Nietzsche pour le dire nous avait incités à ne voir là qu'une sorte de détestable fatuité.

287 Mais, revenant sur cette idée, Nietzsche en donne une toute autre formulation. En définitive, explique-t-il en effet — dans un des tout derniers aphorismes du livre et avec une solennité qui signale une conclusion et une synthèse — ce qui définit « l'âme aristocratique », c'est son « *respect de soi.* » C'est ce « respect de soi » qui, pour en finir, remplace le bien des morales anciennes et constitue l'extra-bien, par-delà bien et mal, de l'« extra-morale » (§ 32).

Ce terme « respect de soi », qui renvoie à de tout autres connotations que celles vers lesquelles le ton employé jusqu'ici nous avait orientés, nous indique la nouvelle direction[1] qu'il nous faut prendre pour réinterpréter, relire point par point, « ruminer », tout ce que Nietzsche nous a dit de l'aristocrate et du roturier.

Dans ce nouveau contexte, c'est déjà leurs seconds traits distinctifs — l'indépendance du noble et la soumission du roturier — qui changent de signification.

260 La manière dont Nietzsche avait introduit cette idée nous avait portés à comprendre que l'humanité aristocratique agissait toujours comme bon lui semblait sans autre critère d'appréciation de ses actes que son seul bon plaisir.

Mais, s'il ne s'agit pas de ce qui fait ou non plaisir mais de ce qui rend ou non respectable à ses propres yeux, les perspectives changent du tout au tout. Quand Nietzsche nous dit que l'humanité aristocratique « sait que c'est elle qui confère de la dignité aux choses », il n'est plus question de comprendre qu'elle crée des modes suivant le caprice du moment, il faut comprendre qu'elle est capable de choisir, et de choisir seule, dans telle ou telle occurrence précise, quel est son devoir, car elle sait très bien, sans que personne n'ait à la contraindre, ni même seulement à la conseiller, ni surtout à la motiver à coup d'approbation et de désapprobation, quand elle se respecte et quand elle ne se respecte pas.

1. Que Nietzsche donc, transposant en ceci à l'ensemble de son ouvrage un procédé qui concerne chacun des aphorismes pris séparément dès lors qu'il est un peu long, ne signale qu'à la fin. Une manière de plus de se masquer.

Ce que, à sa façon, Nietzsche réintroduit donc ici c'est l'idée, déjà classique en philosophie depuis Kant et Rousseau, d'autonomie du sujet moral. Mais bien sûr pour lui ce n'est pas la règle rationnelle universelle que l'aristocrate va suivre pour être autonome, c'est celle des meilleurs ; et peu importe la raison à qui possède et veut conserver le respect de lui-même[1]. Et bien sûr il ne s'agit pas pour Nietzsche de se limiter, comme l'ont fait à ses yeux Kant ou Rousseau, à retrouver par d'autres voies les valeurs de la métaphysique théiste, il s'agit de créer des valeurs nouvelles après la mort de Dieu. Ce que signifie donc pour finir l'autonomie de l'humanité aristocratique, c'est qu'elle est « créatrice de valeurs » : il lui appartient de procéder à ce remplacement des « anciennes tables » de la loi gravées du doigt de Dieu, par de « nouvelles tables[2] » que le surhomme devra graver de ses propres mains.

Réciproquement, dans ce contexte, la soumission roturière n'est plus seulement complaisance aux exigences d'un plus fort, elle devient la bassesse du dernier homme qui, ne sachant qu'obéir, remplacera le Dieu mort par un autre maître : « son petit plaisir[3] » par exemple.

73, 260, 266 On comprend aussi par là en quel sens le roturier reste tel jusque dans sa revendication de liberté : c'est que la vraie liberté, celle de créer des valeurs et de les respecter, est chose intérieure et ne dépend que de soi, il s'agit d'une façon d'être, non d'un avoir à revendiquer. C'est en ce sens aussi que seul mérite l'estime, et d'abord l'estime de soi, « celui qui ne se *cherche* pas lui-même », non pas celui qui est content de lui-même — l'aristocrate, qui met son idéal dans son propre dépassement, n'est jamais content de lui-même — mais celui qui possède cette liberté intérieure que nul, autre que lui-même, ne peut ni lui donner ni lui ôter.

C. La morale du respect de soi

Ces notions de respect de soi et d'autonomie vont nous permettre de réinterpréter tous les traits qui opposent la morale des aristocrates à celle des roturiers, la morale de ceux qui ont le respect d'eux-mêmes et sont jaloux de leur liberté à la morale de ceux qui n'ont pas ce respect et acceptent toutes les soumissions, la morale de ceux qui ne craignent que de se trouver déshonorés à leurs propres yeux et qui donc vont tout faire

1. Soyons concrets : Antigone — bel exemple de qui décide d'«opter pour la sottise » et de « fermer l'oreille aux meilleures objections » (§ 107) — se souciait-elle d'être raisonnable ?
2. *Zarathoustra,* VI, 217.
3. *Ibid.,* VI, 28.

et tout supporter pour mériter — et continuer à mériter — leur respect d'eux-mêmes à la morale de ceux qui, ayant d'avance perdu cette estime d'eux-mêmes, sont prêts à toutes les bassesses, pourvu seulement qu'elles ne leur attirent aucune réprobation sociale et pour peu qu'au contraire elles leur vaillent reconnaissance et avantages.

(1). Ainsi, dire que le maître est **véridique**, ce n'est pas dire qu'il affiche sans scrupule ses turpitudes aux yeux des inférieurs, c'est dire simplement qu'il se respecte trop pour s'abaisser à se dissimuler, c'est dire qu'il ne doit de compte qu'à lui-même et que donc, quand il a sa conscience pour lui, peu lui importe ce que les autres peuvent bien penser[1].

92, 111 C'est pourquoi, ce qui arrive encore, occasionnellement, à l'Esprit libre : se « sacrifier [...] à sa bonne renommée », ne risque pas de se produire chez le noble qui n'a que faire de sa renommée. Et c'est aussi pourquoi si, par impossible, il advenait au noble de faillir, sa propre condamnation, par le tribunal de sa propre conscience, ne laisserait nulle place chez lui à une honte devant les autres qui lui importent bien moins.

276 Certes qui place ses exigences à un tel niveau prend de gros risques d'échouer. Le roturier, qui ne cherche que l'approbation d'autrui, oubliera bien vite la désapprobation de l'un en allant quérir celle d'un autre ; mais l'aristocrate, qui ne se fie qu'à lui-même, n'a pas lui de chance de se rattraper. On peut se refaire une réputation, on ne peut se refaire un honneur.

257, 260, 272 (2). **L'orgueil** de l'aristocrate se présente lui aussi sous un tout nouveau jour. Chez qui se respecte la « glorification de soi » n'est en effet évidemment pas stupide gloriole, elle ne peut être que recherche d'authentique grandeur : ce moi qu'il respecte, l'aristocrate le veut respectable ; chez qui se veut libre et respectable, le « sentiment de puissance » n'est évidemment pas brutal laisser-aller, il ne peut être au contraire que maîtrise et dynamisme.

Soyons concrets. Soit — exemple kantien célèbre[2] — un homme en mesure de secourir des personnes en difficultés. Certes, écrit Nietzsche, l'aristocrate « secourt lui aussi le malheureux ». Certes il ne le fait pas par peur d'une punition ou espoir d'une récompense. Certes il ne le fait pas non plus, « ou presque pas », « par compassion », c'est-à-dire poussé par un sentiment comme l'amour chrétien du prochain, la générosité de

1. Des exemples concrets peuvent être éclairants : l'aristocrate ce n'est pas Dom Juan, c'est Alceste.
2. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delagrave, 1964, p. 139.

Descartes, ou la pitié de Schopenhauer. Mais il ne le fait pas non plus par respect du devoir comme le réclame Kant. Il le fait uniquement parce qu'il se veut grand et se refuse à ce qui est mesquin. Et il le fait tout naturellement, spontanément, « par l'effet d'un besoin qui naît de la surabondance de sa force », par grandeur d'âme, par un effet spontané de « la prodigue vertu[1] ».

Et si on lui objectait que les autres n'ont pas pareil courage ou pareils scrupules, que n'importe qui à sa place..., il répondrait que justement il se refuse à faire comme n'importe qui, qu'il croit « à la différence de valeur de l'homme à l'homme », qu'il pratique « l'art de se maintenir au-dessus et loin de la foule », l'art de rester libre et respectable même si les autres se montrent serviles et mesquins, que précisément être au-dessus des autres c'est avoir plus de devoirs et des devoirs plus difficiles que les autres et qu'il ne saurait, sans déchoir, renoncer au privilège de décider seul de ce qu'il doit faire, de ce qui est bien et mal pour lui, c'est-à-dire digne ou non de lui, au privilège qu'il possède de créer ses valeurs.

On voit comment une telle grandeur peut vite être appelée à devenir héroïsme. Qui préfère garder son indépendance d'esprit, ses convictions, ses exigences morales, le libre choix de faits et gestes et de pensées dignes de lui, plutôt que de se soumettre à des contraintes à ses yeux dégradantes, peut être conduit très loin... C'est pourquoi Nietzsche sait qu'il peut compter sur ce genre de maîtres pour établir une nouvelle ère de nouvelle civilisation.

261 Quant au vaniteux, assez vaniteux pour croire à l'opinion d'autrui sur lui-même, s'il nous semblait jusqu'ici simplement ridicule, maintenant que nous savons qu'il n'a au fond aucun respect de lui-même ni aucune énergie propre, il devient en outre singulièrement inquiétant. Esclave d'un supérieur hiérarchique, et prêt à tout pour obtenir la reconnaissance de ce supérieur, il va constituer la main-d'œuvre idéale dont certains pouvoirs politiques savent si bien utiliser le besoin de paraître, la servilité et le curieux pouvoir de se leurrer eux-mêmes sur eux-mêmes jusqu'à voir dans leur réussite, dont il sont effectivement capables d'oublier par quels bas moyens ils l'ont obtenue, une preuve de leur valeur.

(3). En termes de respect de soi et de liberté l'**égoïsme** ne saurait être une défense, avilissante, de ses avantages personnels, il ne peut être bien sûr qu'exigence de ne rien sacrifier de sa dignité.

1. Titre du dernier chapitre de la première partie de *Ainsi parlait Zarathoustra.*

258, 265 Que se passe-t-il en effet, chez un homme respectueux de lui même et soucieux de son autonomie, quand un conflit se présente entre les devoirs qu'il a envers lui-même et ceux qu'il a envers autrui ? La morale chrétienne, « morale altruiste qui se donne pour absolue » (§ 221), tranche toujours et systématiquement en faveur d'autrui, valorise le dévouement, le désintéressement, l'esprit de sacrifice, la générosité[1]. C'est ce que ne peut accepter qui se respecte soi-même. Il ne va évidemment pas, ce qui serait mesquin et donc servile, systématiquement sacrifier les autres, en tant qu'autres, à lui-même, en tant que lui-même, il va simplement, toujours et comme systématiquement, sacrifier le moins bon — et tant pis si c'est autrui — au meilleur — et tant pis si c'est lui-même. L'aristocrate n'est donc pas bassement égocentriste, il est tout simplement juste et sait « s'incliner [...] devant la hiérarchie des valeurs » (§ 221) et donner à chacun, à lui-même comme aux autres, ce qui lui revient étant donnée sa valeur. Ce n'est donc pas l'abandon de leurs avantages, au cours de la fameuse nuit du 4 Août 1789, que Nietzsche reproche aux nobles français, c'est l'abandon de leur dignité, c'est d'avoir accepté de n'être plus qu'une fonction, plus qu'un moyen, tant de la collectivité que de la monarchie, alors que la noblesse se doit d'en être la fin, le « sens » et la raison d'être, la « justification[2] ». Le problème n'est donc que de « savoir qui sert et qui est servi » (§ 221). Si c'est un moins bon qui se sacrifie à un meilleur, son attitude est louable, non pas en tant que désintéressée — le désintéressement est en soi sans valeur — mais en tant que juste. Si c'est au contraire un meilleur qui se sacrifie à un moins bon, c'est là une faute et une stupidité, faute et stupidité que l'aristocrate, meilleur qui se sait meilleur, ne risque pas de commettre[3]. C'est là sa vertu d'égoïsme.

113, 265 Et, bien sûr, le noble ne réclame pas plus la charité pour lui qu'il ne la pratique envers les autres. Celle-ci humilierait le noble qui ne demande rien d'autre que de la considération et qui, s'il lui arrive de souffrir, ne demande aux autres nobles aucune autre charité que de feindre de ne pas même s'en apercevoir. C'est le roturier qui cherche à attirer la sympathie apitoyée, le noble lui n'a besoin que de lui-même.

1. Descartes, *Traité des passions*, Art. 156.
2. Nous traduisons.
3. Souvenons nous que le meilleur peut être celui qui préfère la prison à la compromission et le pire celui qui envoie le premier en prison.

182 D'ailleurs les roturiers eux-mêmes, et jusque dans leur rejet brutal des aristocrates, reconnaissent, au moins implicitement, la supériorité de ceux-ci. Ce qui les exaspère, dans le manque de considération dont ces aristocrates font preuve à leur égard, c'est justement qu'ils ne peuvent, eux, véritablement leur rendre la pareille, les mépriser. Ils peuvent certes les emprisonner, ou même les tuer, mais ils ne peuvent manquer, en ceci même qu'ils tentent de les abaisser, de reconnaître leur supériorité, et, en ceci même qu'ils les brutalisent, de continuer à creuser encore l'écart qui les sépare d'eux.

Objectera-t-on que, malgré ses faiblesses, la morale du dévouement au prochain ne manquait cependant pas d'une certaine grandeur ? Dira-t-on par ailleurs que — un peu comme Kant qui, tentant de bien dissocier devoir et intérêt, finissait par ne plus reconnaître le devoir que dans les actions contraires à l'intérêt[1] — on aimerait voir de temps à autre l'aristocrate égoïste nietzschéen se sacrifier à autrui pour être bien sûr que c'est bien son seul respect de lui-même et pas du tout son intérêt qui le motive ? Nietzsche en convient qui, sur le ton de la plaisanterie, reconnaît à ce propos que « le bon goût exige qu'on ait un tout petit peu tort » (§ 221).

259, 265 Reste un problème : dans tous les cas où l'un des deux est meilleur que l'autre, tout est clair : l'extra-morale veut que le meilleur l'emporte ; mais, dans les cas, qui d'ailleurs « d'abord l'embarrassent », où « elle se reconnaît des égaux en droit », comment l'âme aristocratique va-t-elle réagir ?

Jusqu'ici, parlant de « principes qui, [...], peuvent engendrer les bonnes mœurs entre les individus », Nietzsche ne nous avait semblé compter, pour résoudre ces problèmes et réaliser une sorte d'harmonie des égoïsmes aristocratiques, que sur un code plus ou moins artificiel de politesse raffinée régissant les relations entre gens du même monde. Mais, envisagée comme maintien de la cohésion d'éléments autonomes qui chacun se respecte lui-même, cette harmonie prend une tout autre dimension. Dans ce contexte nous sommes en effet incités à prendre au sérieux les formules qu'emploie ici Nietzsche comparant les lois qui règlent les rapports entre aristocrates à ceux qui régissent « la mécanique céleste à laquelle tous les astres obéissent » et celles évoquant une « assurance faite de pudeur et de subtil respect », formules dont les résonances métaphysiques sont beaucoup plus profondes. Elles nous

1. *Fondements...*, éd. cit., p. 97.

renvoient en effet directement à Leibniz qui, lui aussi, avait, fait dépendre les rapports entre les hommes de lois comparables à celles présidant à l'harmonieux agencement de l'univers[1]. Elles nous renvoient à Kant et à son Règne des Fins, « liaison systématique » idéale entre les hommes autonomes et respectueux d'eux-mêmes et des autres[2], liaison qui lui permettra même d'élaborer un projet de paix perpétuelle entre peuples autonomes.

Être un aristocrate, dans cette perspective métaphysique, ce n'est pas être bien poli avec les autres aristocrates, c'est, beaucoup plus profondément, trouver sa place dans un Règne des aristocrates, c'est mettre dans tous ses rapports avec les autres aristocrates ce respect qui préside au fonctionnement du système des liaisons aristocratiques.

79 Réciproquement, ne pas y mettre ce respect que les autres aristocrates attendent en échange du leur, c'est, par définition, ne pas être un aristocrate.

183 On comprend que, dans de telles conditions, la faute soit moins condamnable en tant que telle qu'en tant que manquement aux règles qui régissent le bon fonctionnement de ce Règne de l'Aristocratique. Ce qui est grave, ce n'est pas que tu aies commis une faute envers moi, c'est que tu aies dérogé aux lois de la nature aristocratique et que je sais maintenant que nos relations ne sont pas relations d'aristocrate à aristocrate et que donc je ne peux plus me fier à toi comme on se fie spontanément, sans arrière-pensée ni risque d'erreur, aux lois de la nature.

179 Bien sûr, manquer ainsi à l'harmonie du système, c'est s'en exclure. Pour le chrétien, pécher, c'est offenser Dieu, et qui se repent peut espérer le pardon. Mais pour l'aristocrate, qui n'est aristocrate que parce qu'il insère son action dans le système des relations aristocratiques, ne plus insérer son action dans ce système, c'est bien sûr, automatiquement et irrémédiablement, ne plus être un aristocrate. On peut effacer la colère d'un offensé, mais on ne peut anéantir un fait.

257, 259 (4). Vis-à-vis des plus faibles en revanche, l'aristocrate est sans aucun égard : il doit, sans scrupule, les opprimer. Soit. Mais qu'est-ce que cette **dureté** ? Et qui est ainsi brutal et qui ainsi brutalisé ?

76, 159, 260 Si cet aristocrate tient à toujours se respecter lui-même, il devra d'abord « exercer sur lui-même sa sévérité et sa dureté » et ce n'est que dans la mesure où il sera dur avec lui-même qu'il pourra légitimement

1. Avec l'idée d'un Règne de la Grâce, *De rerum originatione...*
2. Kant, *Fondements...*, éd. cit., p. 157 *sq.*

être exigeant avec tous les autres. C'est que la dureté est condition de la grandeur. L'aristocrate n'est dur avec lui-même que pour se tremper, se rendre capable des plus grands sacrifices plutôt que d'accepter esclavage ou manque de respect de soi. Et s'il est dur avec les autres, c'est autant pour forcer les meilleurs d'entre eux à se faire à leur tour plus grands, autant pour susciter de vocations d'aristocrates et jouer ainsi son rôle de ferment d'une nouvelle civilisation, que pour empêcher les pires de ces autres de nuire.

257, 262, 267 Mais si être dur, c'est se respecter et respecter les autres, si celui qui prêche « soyez durs ! » prêche en fait « soyez grands ! » et forge les natures supérieures, réciproquement qui est doux[1] manque de respect de soi-même et d'autrui, qui prêche l'amour du prochain prêche en fait « soyez médiocres ! » et vise à la prolifération des roturiers. « Fais-toi un cœur petit ! » dit un proverbe chinois ; c'est la même invitation à la médiocrité que, selon Nietzsche, formule Kant, « le chinois de Koenigsberg » (§ 210), prêchant l'obéissance au devoir en ce tournant radical de l'histoire que constitue la fin du XVIII^e siècle, comme l'ont formulée avant lui « Socrate et les disciples socratiques[2] » prêchant la « mesure » dans l'Athènes du V^e siècle et les chrétiens prêchant « l'amour du prochain » dans la Rome de l'Empire. Mais ces deux tournants antiques de l'histoire ont vu s'amorcer des décadences. C'est au contraire quand des hommes ont su faire preuve de brutalité que des civilisations supérieures se sont réalisées[3]. À son tour, la future civilisation européenne ne pourra se réaliser que si les nobles qui ont mission de la créer savent faire preuve de cette brutalité. Ceux qui prétendent le contraire et rêvent d'une société sans exploitation ne sont que de dangereux utopistes.

Bien sûr, remarque pour finir Nietzsche, la morale de la médiocrité, « difficile à prêcher », ne doit « jamais avouer ce qu'elle est et ce qu'elle vise » et doit donc utiliser une « ironie » qu'elle a d'ailleurs « de la peine à dissimuler ». On comprend mieux dès lors pourquoi la morale de la grandeur, plus difficile encore à prêcher, ne peut manquer d'utiliser elle aussi une ironie tout aussi mal dissimulée et, par exemple, parler de brutalité là où il n'est en réalité question que d'intraitable exigence.

1. Et *a fortiori* qui prêche comme Schopenhauer « *Neminem laede...* » ; (cf. § 186).
2. Passage barré par Nietzsche ; (cf. note (1) relative à la page 189, éd. cit. p. 386).
3. Allusion probable à l'invasion du Péloponnèse par les Doriens qui serait à l'origine de la civilisation grecque.

275 (5). Ce **savoir vénérer** qui caractérise les respectueux d'eux-mêmes et qui manque aux irrespectueux d'eux-mêmes, ce n'est pas le sens de la tradition, c'est le sens de la grandeur.

121, 263 L'exemple de la *Bible* est là-dessus très éclairant. Bien sûr, malgré les faux airs de dévot qu'il se donne ici, Nietzsche ne réclame pas une révérence superstitieuse devant un objet sacré. Il réclame une reconnaissance de la grandeur. Lui même nous l'a dit : l'*Ancien Testament* « fournit la pierre de touche de la grandeur et de la médiocrité spirituelles » car seuls les médiocres, comme les exégètes et les théologiens perdus dans des détails, peuvent ne pas être saisis « d'effroi et de respect devant ces prodigieux vestiges de ce que l'homme fut jadis » (§ 52). Comme toujours[1], Nietzsche tient à distinguer sa critique de celles des autres. Il est certes lui-même encore plus profondément critique vis-à-vis de la Bible que ceux qu'il attaque ; mais en même temps, par son éducation familiale et scolaire et en tant que philologue helléniste lecteur de la *Septante*, il la connaît profondément[2] et sait l'apprécier. C'est pourquoi il ne supporte pas d'entendre les autres, qui la connaissent trop mal pour pouvoir en reconnaître d'abord les qualités, se permettre de la critiquer.

260 C'est la même mesquinerie que Nietzsche décèle chez ses contemporains plus préoccupés de liberté politique que de liberté morale, d'égalité que de noblesse, de progrès technique que de grandeur.

C'est aussi enfin l'attitude de l'aristocrate vis-à-vis des femmes que cette idée du sens de la grandeur permet de repenser. Nietzsche explique en effet que la naissance de l'amour-passion, tel qu'il apparaît chez les poètes chevaliers des romans courtois provençaux du XII^e siècle, « hommes magnifiques [...] à qui l'Europe doit [...] presque son existence », est liée à la noble capacité de vénérer. C'est demander[3] que les aristocrates fondateurs de l'Europe nouvelle redonnent, aux femmes qui l'ont perdue, la place qui en fera à nouveau des objets de respect et de vénération.

(6). Pour qui place le respect de soi-même et son autonomie au-dessus de tout, être « **bon** », c'est ne pas être médiocre, c'est avoir su garder, coûte que coûte, au risque de la médiocrité sociale, voire de la

1. Cf., plus haut, note 2 de la p. 9.
2. Sa pensée en est même imprégnée au point que, sans qu'il ait à faire effort, partout lui viennent dans le *Zarathoustra* des réminiscences bibliques.
3. Ce qui confirme définitivement qu'il n'y avait qu'ironie dans l'apparent antiféminisme de Nietzsche.

misère, au risque même de ne le faire qu'au fond d'une geôle, sa dignité et sa conscience pour soi. Et ce « bon », sûr d'avoir raison, loin de se laisser impressionner par la réussite sociale de l'autre sait très bien combien cet autre, qui a su faire taire sa conscience et se laisser aliéner pourvu seulement qu'on ait récompensé sa soumission par des honneurs ou de la richesse, est au fond « mauvais », au sens où lui l'entend, c'est-à-dire médiocre, méprisable.

173, 181, 182, 260 S'il ne va pas jusqu'à remercier cet autre qui l'oblige à se révéler héroïque, ce serait inhumain, il ne l'estimera même pas assez pour s'abaisser à le haïr, il pourra tout juste lui marquer une pitié condescendante, pitié que cet autre d'ailleurs supportera fort mal.

66, 185, 260 Pour le roturier en revanche, être « bon », c'est ne pas être dangereux, c'est être, comme lui, bien brave, voire un peu stupide. Et pour lui, c'est tout ce qui le dépasse, comme cette vertu du puissant, c'est tout ce qui est dangereux, qui est « mauvais ». Cet esclave, prêt à toutes les compromissions pour réussir[1], déteste donc la forte tête qu'est l'aristocrate dont la seule présence, et *a fortiori* le bonheur, bonheur auquel il a d'ailleurs bien du mal à croire, mettent en question la hiérarchie de valeurs dans laquelle il est reconnu et constituent donc comme une insolence à son égard. Aussi fait-il payer très cher son respect de lui-même à l'aristocrate[2], lequel, dans la manière même dont il va supporter ces pires traitements, prouvera encore sa supériorité.

97, 269, 287 (7). C'est ce même respect de soi qui oppose les nobles à de grands hommes comme les artistes, fussent-ils des génies. Ceux-ci, manquant de « **foi en eux-mêmes** », vont chercher chez des flatteurs confirmation de leur valeur et pour finir se laissent eux-mêmes prendre à cette flatterie. Ainsi l'artiste, jouant la comédie, ne cherche plus tant à atteindre son idéal qu'à se faire dire par les autres qu'il l'a atteint et ne voit une preuve de son génie que dans le regard approbateur des autres et non dans ses œuvres dont la valeur ne lui paraît jamais très sûre tant qu'elle n'est pas reconnue. L'aristocrate est au contraire aussi indifférent aux flatteries qu'aux critiques.

1. Disons, pour illustrer à nouveau par un exemple concret, le chef de la police secrète ou n'importe lequel de ses sbires face à l'opposant, au résistant.
2. L'histoire — avec ses prisons, camps de concentration, goulags et autres hôpitaux psychiatriques et tous les crimes qui y sont perpétrés — ne cesse de nous le confirmer. Ainsi, et malgré la dureté des aristocrates et la faiblesse des roturiers, c'est chez les seconds que se recrutent les bourreaux et chez les premiers que se recrutent les victimes.

79, 99, 118, 122, 260 Indifférent aux flatteries, il possède cette innocence de l'admiration propre à qui ne pense même pas pouvoir être admiré ; ce qui d'ailleurs ne l'empêche pas, bien au contraire, d'être de son côté capable d'admirer. Certes si cette admiration pour lui se produit l'aristocrate n'y est pas insensible. Les plus grands[1] l'ont acceptée sans feinte modestie. Mais cette « politesse du cœur » n'est nullement de sa part une vanité dont, sachant très bien par lui-même ce qu'il vaut, à la fois sans illusion et sans modestie déplacée, préférant la critique exigeante à la flatterie complaisante, il n'a que faire.

107 Souvent critiqué, il demeure sourd aux objections de ceux qui ne le comprennent pas et même se moque bien de passer à leurs yeux pour un sot.

170 Quant aux louanges, concernant le véritable aristocrate, elles seraient tellement déplacées qu'elles en deviennent impensables[2].

125, 137, 260 C'est pourquoi, si avec l'artiste ou le savant, toujours un peu en représentation, on ne sait trop à qui l'on a affaire, le « savant remarquable » pouvant s'avérer « un homme médiocre » et « l'artiste médiocre » s'avérer un « homme très remarquable », au contraire, avec l'aristocrate, qui n'a « pas besoin d'approbation » et ne cherche donc pas à tromper pour être trompé sur lui-même, ce genre de surprise toujours désagréable ne risque pas d'arriver.

287 Et c'est aussi pourquoi on peut compter sur l'aristocrate, bien plus que sur l'artiste, pour susciter une nouvelle civilisation, car c'est celui qui a de grandes vertus, ce n'est pas celui qui réalise de grandes œuvres, qui peut réformer le monde[3].

74 Et c'est pourquoi enfin le génie est « insupportable » s'il ne possède pas « reconnaissance » et « propreté », si, première déformation professionnelle, incapable de se reconnaître des maîtres, il ne reconnaît pas la supériorité de l'aristocrate, et si, « illusionniste[4] » de métier[5], il se limite, seconde déformation professionnelle, à jouer une comédie[6].

1. Les fondateurs de civilisation : Socrate, Jésus, ...
2. Des esclaves ont pu condamner Socrate et Jésus, d'autres ont pleuré, mais nul n'a eu l'outrecuidance de les féliciter.
3. Ni Périclès, ni Phidias, mais Socrate ; ni Auguste, ni Virgile, mais Jésus ; ni Bismarck, ni Wagner, mais...
4. Titre du chapitre 5 de la quatrième partie du *Zarathoustra.*
5. C'est tout le sens du concept d'apollinien dans *La Naissance de la tragédie.*
6. Tel Wagner « très grand acteur, [...] incomparable *histrio,* [...] homme de scène par excellence » (*Le Cas Wagner,* VIII, I, 36), dont s'éloigne Nietzsche, « esprit libre », qui place par-dessus tout la vertu de « probité » ; (cf. § 227).

(8). Partant de cette confiance en lui-même qui caractérise l'aristocrate, nous allons pouvoir donner à des expression nietzschéennes comme « race » ou « **hérédité** » aristocratiques une signification philosophique profonde qui dépasse très largement le biologisme aujourd'hui dépassé auquel nous nous sommes arrêtés jusqu'ici[1].

153, 164 Cette confiance en lui-même qui le caractérise l'aristocrate la fonde sur une certaine spontanéité en vertu de laquelle, sans se contraindre à faire son devoir[2], sans même être seulement effleuré par la tentation d'agir autrement, sans presque y penser tant c'est évident, il agit de manière aristocratique. Pour être un saint, inutile d'obéir, il suffit d'aimer et le bien s'en suit tout naturellement, disait Jésus. Pour être un aristocrate, il suffit d'aimer et le par-delà bien et mal s'en suit tout naturellement, nous dit à son tour Nietzsche.

123 Ainsi, par exemple, ce n'est pas parce qu'il est marié, par devoir, que l'aristocrate reste fidèle à sa compagne, c'est tout naturellement, sans même y réfléchir, c'est parce qu'il est comme cela. Au regard d'une telle spontanéité, le mariage fait figure de contrat passé par des êtres peu sûrs d'eux et peu dignes de confiance.

120, 142, 153, 163, 168 Ainsi, autre exemple, à condamner la sexualité, à la codifier comme un pis-aller, on a fini par en faire un « vice ». Mais il suffit d'éprouver un « véritable amour » pour que tout vice tombe, pour que l'âme ne se veuille plus pur esprit honteux du corps mais devienne cet « édifice commun des instincts et des passions » (§ 12) pour lequel l'érotique n'est plus un mal, ni un bien, mais n'est plus que simplement activité amoureuse par-delà bien et mal. Et, automatiquement, ce véritable amour anéantit les excès de la sensualité, car l'amour possède la vertu de mettre en avant le meilleur de celui qui aime et de rendre plus discret ce qu'il a de plus commun.

70, 72, 94, 260, 287 Dire que l'aristocrate est aristocrate de naissance, c'est donc d'abord et surtout dire qu'il l'est tout naturellement et donc constamment, c'est dire de la noblesse ce qu'Aristote disait déjà de la vertu[3] : elle n'est

1. Nous avons déjà noté que l'idée d'une hérédité morale que nous savons fausse et dangereuse paraissait sans doute incontestable à l'époque de Nietzsche. Il pourrait certes y avoir là un germe de racisme, mais rien dans *Par-delà...* ne va dans ce sens. Encore faut-il préciser que Nietzsche lui même ne parle parfois de cette hérédité de l'aristocratique que comme d'une probabilité puisqu'il évoque des qualités « *peut-être* acquises au cours de générations innombrables. » Rappelons qu'il lui arrive aussi de mettre cette idée d'hérédité au nombre des flatteries tout juste bonnes à apaiser les sots.
2. Il y a là une autre différence entre l'aristocrate et l'Esprit libre. Ce dernier avoue (§ 226) avoir parfois du mal à accomplir son devoir d'immoraliste.
3. « Disposition d'esprit ferme et inébranlable » (*Éthique à Nicomaque*, 3 1105 a 33).

pas occasionnelle, c'est une habitude, une seconde nature, une affaire de tempérament profond, un « penchant » qui devient comme une « fatalité[1] ». C'est dire que l'aristocratique est ce trait permanent de caractère, ce « quelque chose qu'on ne peut chercher, ni trouver, ni peut-être perdre », d'où viennent cette « certitude intime » et cette aisance dans l'aristocratique qui caractérisent l'aristocrate.

261 Et de même dire que le roturier l'est de naissance, c'est d'abord signaler une sorte de naturel de la servilité, un comportement habituel et comme une caractéristique spécifique essentielle en vertu desquels, après s'être prêté à tous les mensonges, dissimulations et autres flagorneries, nécessaires pour bénéficier d'une reconnaissance sociale, l'esclave finit toujours par se prendre à sa propre comédie et par lui-même voir une confirmation de sa valeur dans cette reconnaissance que lui ont value ses bassesses. Nietzsche précise cependant — autre preuve que cette constance dans la servilité est moins naturelle, biologique et héréditaire que culturelle et devenue tout naturelle — que cela, qui est vrai depuis toujours, pourrait s'améliorer avec la démocratie où chacun s'attribue aristocratiquement sa propre valeur sans attendre une reconnaissance[2].

261, 263, 264 C'est d'abord cela que nous signifiait Nietzsche quand il parlait d'« atavisme » et nous disait que chacun « porte dans son corps les goûts et les préférences de ses parents et de ses aïeux ». C'est que, bien sûr, en tout cela le choix des parents risque fort de se transmettre aux enfants. Cela non pas en vertu d'une éducation intellectuelle et l'on peut trouver « dans le bas peuple [...] relativement plus de distinction [...] qu'au sein de ce demi-monde de l'esprit qui lit les journaux, les gens cultivés ». Il ne suffit pas d'instruire pour faire un aristocrate, il ne suffit pas d'expliquer pour inculquer toute une manière d'être. Cela, sans doute aux yeux de Nietzsche, en fonction effectivement de quelque transmission héréditaire. Mais cela, surtout, simplement parce que le plus souvent l'enfant adhérera, spontanément, aux valeurs et aux façons de faire et d'être de son environnement et de ses parents et qu'il ne pourra s'en détacher, si par exception il tente de le faire, qu'au prix d'une longue et difficile lutte jamais tout à fait gagnée. Nietzsche — que dans son enfance on surnommait « le petit pasteur[3] » — sait très bien qu'il reste fils et petit-fils de

1. *Zarathoustra*, VI, 26.
2. Cette reconnaissance — certes inattendue — d'une supériorité de la démocratie, examinée dans cette perspective, ne contredit en rien les critiques de cette démocratie, examinée dans d'autres perspectives, faites par ailleurs pour d'autres motifs.
3. Janz, *Nietzsche, Biographie*, t. I, p. 40.

pasteur ; si ce n'est là pas une question de chromosome, l'imprégnation est si profonde que c'est tout comme.

D. Dernière question et terrible réponse

Reste une dernière question. Le noble, nous dit Nietzsche, est celui qui accorde, à lui-même et à ses pairs, ce respect que depuis toujours les hommes réservent aux dieux. Mais l'homme mérite-t-il jamais un tel respect ?

Non. Et c'est cela que Nietzsche a encore à nous dire : l'homme n'est pas respectable.

L'homme n'est pas respectable, mais il doit se respecter, mais il se doit de se respecter ; il doit se hisser, et se tenir, à la hauteur de ce respect de lui-même, il se le doit.

Le secret du solitaire[1]

I. L'œuvre d'un solitaire

A. Quatre raisons d'être un solitaire

269 À force de fuir les hommes d'exception, trop fragiles et désespérants, pour ne plus fréquenter que des hommes plus communs, le « psychologue » finit par ne plus trouver d'interlocuteur capable de le comprendre. Ce qu'il a encore à dire, et qui rend bien problématique la respectabilité de l'homme, Nietzsche ne sait plus ni comment ni à qui le dire. C'est pourquoi il introduit cette révélation par une longue méditation sur sa propre solitude.

268 La solitude de l'Esprit libre tient d'abord au langage. Pour permettre la communication, les termes doivent renvoyer les interlocuteurs à des expériences identiques. Le langage est donc d'abord fait pour exprimer ce qui est semblable pour tous, ordinaire, médiocre. Il est donc bien difficile de communiquer des expériences uniques plus raffinées en sorte que qui s'y essaie demeure souvent incompris.

La solitude de l'Esprit libre tient aussi à sa pudeur.

160, 161, 167, 169, 278, 284 Une connaissance, parfois durement acquise, a quelque chose d'intime, de privé. C'est pourquoi l'Esprit libre, qui sait le « grand prix » de cette « pudeur » dont « l'intimité de l'être s'entoure chez les hommes durs », tient à « conserver [...] ses lunettes noires », ne demande qu'« un masque de plus » à qui commencerait à le deviner ou à vouloir le consoler et ne parle de soi que pour continuer à se cacher. Et c'est pourquoi, réciproquement, il supporte mal l'étalage de leur intimité que s'autorisent souvent les poètes.

85, 90, 269, 270 Qui a souffert n'en parle qu'à « ses égaux dans la souffrance », et « il est des esprits libres [...] qui voudraient cacher et nier qu'ils sont des cœurs brisés ». L'accent, poignant, est celui de la confidence. Il serait tentant d'essayer de repérer à quel vécu Nietzsche pense ici[2] : l'ex-

1. *Par-delà...*, « Neuvième partie *Qu'est-ce qui est aristocratique ?* » et « *Du haut des monts* POSTLUDE ».
2. Et de mieux mesurer l'influence de ce vécu sur sa pensée.

La religion[1]

I. La religion chrétienne comme attitude d'esclave

A. Une critique originale

45 C'est maintenant dans le domaine de la religion que Nietzsche, « psychologue né », va pratiquer cette philosophie comme recherche généalogique qu'il a définie.

52 Soucieux de prendre ses distances par rapport à l'antisémitisme, Nietzsche tiendra à préciser que sa critique, valable aussi à l'occasion pour le bouddhisme[2], vise essentiellement le christianisme mais non, au moins explicitement, le judaïsme qu'il tient, ici[3], à dissocier nettement[4] du christianisme.

45 Mais d'emblée il découvre — c'est-à-dire qu'il le revendique en faisant mine de s'en désoler — qu'il est ici « seul, sans aide aucune ».

Bien sûr, après mille autres dont les réflexions n'ont pas peu contribué à la « mort de Dieu[5] », Nietzsche ne saurait prétendre être le premier à critiquer la religion. Simplement il tient — ici comme partout — à bien marquer l'originalité de sa critique propre.

En quoi donc peut-il considérer sa démarche comme à ce point originale ?

45 C'est d'abord qu'il est très improbable qu'un individu réunisse les qualités intellectuelles et morales exceptionnelles qu'elle requiert : il y

1. *Par-delà...*, « Troisième partie *Le phénomène religieux* ».
2. *L'Antéchrist* développera plus longuement une comparaison entre christianisme et bouddhisme qui « ont en commun d'être des religions nihilistes » (VIII, I, 176 *sq.*).
3. *L'Antéchrist* analysera longuement les ressemblances et les différences entre les deux religions : « Le christianisme ne peut se comprendre qu'en partant du terrain sur lequel il est né — ce n'est pas un mouvement de réaction contre l'instinct juif, il n'en est que la conséquence » (*Ibid.*, p. 181). Et *La Généalogie de la morale* montrera comment la mauvaise conscience chrétienne prolonge et en même temps transforme, en le dirigeant contre son propre auteur, le ressentiment juif ; (cf., notamment, VII, 276 *sq.*). Ici cette évolution apparaît nettement comme une déchéance.
4. Ce qui n'empêchera pas Nietzsche d'attaquer dans *Par-delà...* — Cinquième partie — le judaïsme en tant que morale ; (cf., plus bas, p. 46).
5. *Zarathoustra*, VI, 23.

faudrait un Pascal athée. Nietzsche se présenterait-il, se définirait-il, dans une telle formule[1] ?

47 Il faut aussi s'être débarrassé du préjugé — « préjugé typique auquel on reconnaît le métaphysicien[2] » — de l'antinomie des valeurs. C'est parce qu'ils n'y étaient pas parvenus que Schopenhauer et Wagner restaient hantés par la religion comme le prouve leurs interrogations sur les brutales conversions. C'est en effet uniquement parce que, « sous la souveraineté de la morale », ils opposaient bien et mal qu'ils s'étonnaient de la brutale transformation du méchant en bon. Celui qui, en revanche, prendra le recul nécessaire et se situera par-delà l'opposition du bien au mal ne trouvera dans l'inconstance du converti aucune matière à une interrogation morale ou métaphysique. Tout au plus verra-t-il là un phénomène névrotique.

48 Par ailleurs, procédant d'une autre « race », la critique nietzschéenne sera plus radicale que toute autre. Venant d'un homme du Nord elle sera en effet beaucoup plus naturelle que celles émanant d'un Latin ou d'un Celte, lesquels sont tellement imprégnés de religion que chez eux l'incroyance en devient anti-naturelle et impossible. Nietzsche oppose là sa critique à celles de penseurs français qui restent attachés à la religion qu'ils critiquent, comme Comte, couronnant d'une nouvelle religion une philosophie qui se prétendait un dépassement de l'état théologique ; comme Sainte-Beuve, qui ne dénonce un christianisme qu'au nom de celui, plus authentique, de Port-Royal ; et comme surtout Renan, pour qui « la religion est un produit de l'homme normal », homme normal qui « est le plus dans le vrai » quand il est « le plus religieux » c'est-à-dire soumis à l'ordre divin du monde, et « assuré d'une destinée infinie… »

Nietzsche précisant que ces idées « mettent la vérité à l'envers » et se situent « aux antipodes » des siennes, il ne lui reste plus qu'à expliquer en quoi inversement une telle religion est le fait d'un homme malade et comment l'homme sera dans le vrai s'il n'y a pas d'au-delà inspirant sa conduite et pas de vie éternelle dans un tel au-delà.

Et si tel est, par-delà vrai et faux, le critère auquel on doit la juger, il ne lui reste plus qu'à expliquer comment une telle philosophie, loin de décourager l'homme, permettra au contraire le meilleur développement de sa volonté de puissance.

1. Cf., dans les § 46 et 62, des réflexions qui semblent bien confirmer une telle hypothèse.
2. § 22.

58 Si la critique nietzschéenne de la religion se dit originale c'est aussi par ailleurs en ce qu'elle est celle d'un intellectuel. S'opposant à toute une tradition immémoriale de valorisation des tâches intellectuelles et de mépris pour les tâches matérielles, et pour ceux auxquels ces dernières sont naturellement dévolues[1], on découvre, à partir du XVIII^e siècle[2], et surtout au XIX^e siècle[3], la valeur humaine profonde du travail. Mais, du coup, les valeurs pratiques deviennent valeurs suprêmes et c'est la vie intellectuelle, inutile, qui va se trouver dévalorisée. Désormais le grand homme ne sera plus le plus réfléchi, ce sera le plus efficace : l'homme d'action, l'homme d'affaires, va l'emporter sur l'homme de réflexion, l'ingénieur sur le philosophe, le pragmatiste sur l'humaniste, le technocrate sur le sage.

C'est pour dénoncer ce danger que Nietzsche inversement, dans des termes excessifs[4] mais non moins réfléchis pour autant, affiche son mépris du plébéien laborieux[5] et son admiration de l'aristocrate oisif[6]. Inactuel, il tient à rappeler à son temps qui l'oublie que si effectivement seul l'homme travaille c'est que d'abord seul il pense.

Insérée dans ce chapitre sur la religion cette réflexion sur le travail a évidemment pour but de bien marquer la différence entre la critique nietzschéenne de la religion et celle des hommes d'action de son temps qui ne reprochent à cette religion que son manque d'esprit et d'efficacité pratiques. La philosophie, tout comme la religion, exige l'oisiveté, et si « l'activité […] qui dévore le temps est école de "l'incroyance" », elle est aussi l'école de non réflexion ; ce n'est évidemment pas à cette école là que Nietzsche a appris son incroyance et qu'il entend l'enseigner.

Mais, critique d'un intellectuel, la critique nietzschéenne de la religion n'est pas celle d'un savant. Et c'est là, à son époque, une autre originalité sur laquelle Nietzsche tient à insister.

1. Cf., par exemple, le statut qui est fait aux travailleurs manuels dans la cité idéale qu'imagine Platon dans *La République*, Cf. aussi Aristote (*Éthique à Nicomaque*, VI, 2, 1139 ab ; 4-5, 1140 a1, *Politique*, I 1254 b19-23), Cf. encore Saint Thomas (*Somme théologique*, Questions 182 et 187).
2. Cf., par exemple, Diderot et les Encyclopédistes, ou. J-J Rousseau, (*Émile ou de l'éducation*, Livre III).
3. Cf., notamment, Marx.
4. Comme toujours — on le reverra notamment reprendre la même attitude vis-à-vis des savants ; (cf., plus bas, p. 95 *sq.*) — Nietzsche répond à un excès par un excès, à ce qu'il considère comme un scandale par un hurlement.
5. En réalité Nietzsche reconnaît la valeur du travail qui peut tout à fait être, en quelque manière, œuvre de volonté de puissance ; (cf. par exemple, *Zarathoustra*, VI, 28).
6. Il s'agit bien sûr d'un loisir bien rempli (*Otium*) et non d'une inactivité paresseuse.

Habitué à limiter ses ambitions à ce qu'il peut prouver, le savant, autre type contemporain de détracteur de la religion, se montre très méfiant vis-à-vis de celle-ci où il ne voit que naïveté, ou charlatanisme. S'il lui reconnaît une valeur, ce n'est qu'en raison de son rôle considérable dans la civilisation, et sans rien abandonner pour autant, bien au contraire, de ses soupçons.

Nietzsche refuse de s'associer à cette critique. Tout d'abord parce que, fils et deux fois petit-fils de pasteur, il connaît trop bien la richesse de la religion pour se faire le complice d'une attitude aussi superficielle. La religion mérite mieux[1] que cette hostilité craintive. Et c'est surtout que, lui-même savant, il mesure trop les limites de compétence de la science et l'outrecuidance prétentieuse dont le savant fait preuve quand il se croit supérieur à l'homme religieux[2].

Mais pour finir, la véritable originalité de la critique de Nietzsche va surtout tenir en ce qu'elle va essentiellement consister en une recherche généalogique.

Que veut l'homme religieux ? Il veut obéir, répond Nietzsche. L'homme religieux, et tout particulièrement le chrétien, est un « esclave ». Tous les reproches que Nietzsche adresse à la religion peuvent se résumer en ce seul mot. Que signifie-t-il ?

51 Qu'est-ce que la volonté de puissance d'un esclave ? Car c'est bien de volonté dont il s'agit, la volonté de se soumettre reste volonté, et, d'une certaine façon, volonté de puissance. Le saint n'est pas un aboulique. D'ailleurs ceux qui cultivent un autre type de puissance, « les puissants du monde », un Ponce Pilate face à Jésus par exemple, ou les empereurs romains envoyant les chrétiens au martyre[3], ne s'y sont pas trompés et ont reconnu, dans « cette énigme [...] du suprême renoncement volontaire », « une nouvelle puissance ».

B. Celui qui ne se croit même plus lui-même

57, 129 La foi en Dieu est pour Nietzsche totalement dépassée, celui qui a le courage de la lucidité sait que « Dieu est mort[4] ». Et Nietzsche ne s'attarde pas à argumenter sur ce qu'il considère comme une évidence.

1. Ou pire...
2. La sixième partie de *Par-delà...* nous fera mieux comprendre pourquoi Nietzsche se montre à ce point hostile au savant qu'il en vient aux insultes ; (cf., plus bas, p. 95 *sq.*).
3. Ou Henri II faisant exécuter Thomas Becket.
4. *Zarathoustra*, VI, 24.

53 Avant même d'être un point de vue de philosophe, la mort de Dieu est un fait social. On ne croit plus aujourd'hui aux consolants mensonges optimistes, on ne croit plus ni au Tout-Puissant soumettant toute chose à son « libre vouloir », ni au « père » consolateur des affligés, ni au « juge » juste « rémunérateur ».

54 D'une manière convergente, la philosophie moderne a détruit une autre notion capitale pour le christianisme, l'âme est morte elle aussi, au profit de laquelle le chrétien prêchait le mépris du corps. Ici Nietzsche s'attarde un peu plus que sur la notion de Dieu. C'est dans la dénonciation kantienne des « paralogismes de la psychologie rationnelle[1] » et notamment dans celle du « paralogisme de la substantialité » qu'il rappelle à grands traits, que Nietzsche va chercher la preuve de cette mort de l'âme. Il est impossible à la raison spéculative, rappelle-t-il d'abord — c'est tout le sens de la *Critique de la raison pure* — de remonter du phénomène à la chose en soi, de la chose telle que je la connais à la chose telle qu'elle est, « impossible » résume-t-il « à partir du sujet [...] de prouver l'objet ». Il est donc de même « impossible de prouver le sujet à partir du sujet », de prouver que ce « Je », qui est le sujet de mes pensées, qui « doit pouvoir accompagner toutes mes représentations[2] », est une « âme », une réalité substantielle, un « moi », possédant la faculté de penser comme une propriété parmi d'autres. Et tandis que Descartes maintient la notion d'âme fondamentale dans le christianisme en affirmant que « penser est une activité à laquelle un sujet doit être attribué comme cause » ; Kant, qui en cela se trouve sur une voie qui ira en s'écartant du christianisme, « se demanda si la vérité n'était pas plutôt dans la proposition contraire [...] le "je" apparaissant alors comme une synthèse constituée par l'acte même de la pensée » et sans autre réalité substantielle.

46 Ainsi l'âme est morte et Dieu est mort, tout ce que la religion demande qu'on croie n'est que « comble d'absurdité », le christianisme « prend le parti de tout ce qui est idiot[3] ».

Et nous pouvons déjà par là commencer à comprendre en quoi la religion est esclavage : forcer à adhérer à des incohérences c'est déjà en effet, en un premier sens, imposer une contrainte à un esclave. Si en effet l'objet de la croyance contredit la raison, l'animal raisonnable ne peut

1. Kant, *Critique de la raison pure*, éd. cit., p. 277 *sqq.*
2. *Ibid.*, p. 110.
3. *L'Antéchrist*, VIII, I, 217.

croire qu'en renonçant à lui-même. Croire en Dieu, c'est, première humiliation, ne pas se croire.

46, 47, 50 C'est d'abord cette attitude incohérente — nous sommes maintenant en mesure de comprendre les métaphores — que Nietzsche dénonce par l'usage de termes psychiatriques : « conscience fatiguée », « passion », « niaiserie rustaude » ; « ravissement[1] », « transfert d'ardeur sensuelle », « névroses », « travesti de la puberté[2] », « hystérie », « épilepsie larvée », termes que, bien évidemment, on ne saurait prendre au premier degré[3].

46 Très habilement l'argumentation de Nietzsche dissimule[4] ici l'expérience personnelle sous les exemples historiques. D'un côté il semble s'éloigner quand, pour faire comprendre la vraie nature de la religion et montrer que la foi est totale soumission, « suicide continu de la raison », il demande qu'on observe cette foi chez les catholiques[5], et tout particulièrement chez les tout premiers encore pleins de l'enthousiasme propre aux néophytes ou chez un Pascal, plutôt que chez les protestants qui l'entourent. Mais d'un autre côté, quand il évoque ainsi un Pascal, modèle du très grand esprit qui a renoncé à toute critique pour se soumettre tout entier à sa foi, on devine que c'est de lui-même que Nietzsche nous parle[6]. Élevé dans une atmosphère pesamment religieuse, il n'a pu manquer d'être dans sa jeunesse durement partagé entre la foi de ceux qui l'entouraient, et le doute que lui soufflait « une raison [...] rongeuse comme un ver ». Au fond, nous dit-il donc ici, même si la religion protestante semble réserver plus de liberté à l'individu, la soumission à une foi qu'elle exige de l'individu n'est pas véritablement différente de celle qu'exigent plus ouvertement les catholiques, et elle n'en vient pas moins pour finir à demander la même chose : qu'on renonce à sa raison, qu'on se soumette.

1. « *Aussersichein* ».
2. Nous traduisons.
3. La critique de Nietzsche ne saurait se limiter à ces diagnostics plus sarcastiques que médicaux. Bien évidemment, ce ne sont là que des images ; des images qu'il faut savoir interpréter. Le travail du psychiatre n'est pas terminé une fois le diagnostic établi ; c'est là qu'il commence au contraire.
4. « Tout ce qui est profond aime le masque » (§ 40).
5. Nietzsche pense notamment aux discussions qu'avait suscitée la proclamation du dogme de l'infaillibilité pontificale en 1870, par le concile Vatican I, et au « *sacrifizio dell'intelletto* » (§ 23) qu'exigeait un tel dogme. Ces discussions, tout particulièrement vives en Allemagne où elles devaient produire un schisme chez les catholiques — la Petite Église des Vieux Catholiques qui subsiste encore aujourd'hui —, étaient bien sûr tout particulièrement hostiles dans les milieux protestants.
6. Ici, comme dans le § 112, le ton est celui de la confidence.

62 Au fond, nous dit-il donc ici, ce qu'on a réclamé de moi, que je renonce à mon bon sens, n'est pas différent de ce qu'on a réclamé de Pascal : se soumettre ou se démettre. Pascal a choisi de se soumettre, j'ai choisi de me démettre ; mais si nos choix sont opposés, l'alternative qui nous était proposée était bien la même car partout la religion demande la même chose : l'adhésion crédule. Au fond, nous dit-il, si la civilisation occidentale chrétienne a gâché en Pascal sa « plus belle pierre », je n'ai pas voulu qu'elle en gâchât en moi une autre qui ne manquait pas non plus de beauté.

Quoi qu'il en soit de son caractère personnel, cette évocation de Pascal nous permet de saisir le sens exact qu'il convient de donner à des expressions comme « individus ratés, malades, dégénérés » ou comme, réciproquement, « type humain le plus accompli » et qu'il convient de donner à toutes celles dans lesquelles Nietzsche décrit le travail de la religion comme un travail inverse à celui de la sélection naturelle identifié par Darwin[1]. Elle nous permet donc de dissiper tous les malentendus sur bien d'autres formules scandaleuses du même genre que Nietzsche se plaît à multiplier. Si Pascal en est l'exemple type il est clair que les forts, les naturellement forts, dont il nous parle, loin d'être les plus musclés ou les mieux armés, sont en réalité les plus « raffinés », les mieux doués et les mieux cultivés intellectuellement. Nietzsche ne s'indigne pas de voir les plus costauds s'incliner devant les plus malingres, il regrette de voir les plus géniaux s'incliner devant les plus stupides.

Et c'est bien là pourquoi ce ne sont pas nécessairement les plus forts, physiquement, qui l'emportent. Les vrais forts, les naturellement forts, au sens que Nietzsche donne à ce terme, peuvent très bien succomber devant les faibles. Et c'est d'ailleurs là ce qui s'est effectivement produit : « des hommes ni assez forts, ni assez lucides [...], pas assez aristocratiques [...] ont régné jusqu'à nos jours sur le destin de l'Europe. »

1. Nietzsche n'a cessé de critiquer ceux qui l'interpréteraient ainsi, ou, plus exactement, ceux qui refuseraient de l'interpréter et en resteraient à ce premier degré. Cf., par exemple, *L'Antéchrist*, VIII, I, 162 ou *Fragments posthumes* 1888, XIV, 233 ou encore *Ecce Homo* qui traite de tels interprètes de « bétail à cornes » (VIII, I, 278. Nous traduisons). Le terme restait trop indulgent, car ces bêtes fières de constituer une race supérieure — l'histoire n'allait pas tarder à nous l'apprendre — n'étaient pas seulement stupides, elles risquaient d'être féroces...

C. Un être accablé de toutes sortes de maux

Pour expliquer comment ce premier asservissement, celui de la pensée, va servir de germe à d'autres et faire du croyant un esclave *Par-delà...* va montrer comment un tel asservissement conduit ce croyant à se maintenir en-deçà du bien et du mal par-delà lesquels Nietzsche entend au contraire nous entraîner.

Et, puisque l'opposition bien et mal se situe à trois niveaux[1], c'est trois fois — accablé par ses souffrances, s'obstinant dans sa misère, honteux de sa culpabilité — que l'homme religieux sera esclave.

46 Ce qui va d'abord amener à définir cet homme comme esclave, c'est son attitude dans les souffrances physiques ou morales, dans cette catégorie particulière de mal que l'on appelle le malheur, c'est ce fait que chez lui les « souffrances [...] se révoltent contre le goût aristocratique qui semble nier la souffrance. »

L'attitude de « l'aristocrate » consiste à « nier la souffrance », à refuser de la prendre en considération, à fermer les yeux sur elle, à être au-dessus d'elle, par-delà...

49 Telle était, « caractéristique d'une humanité pénétrée de noblesse », l'attitude religieuse des anciens Grecs, par opposition à la craintive attitude du christianisme qui, plus tard, lorsque « la populace prédomin(ait) en Grèce », « se préparait » déjà.

46 C'est cette noble attitude résolument détachée que Nietzsche décèle aussi dans l'antiquité romaine et à laquelle il oppose le christianisme naissant, ou qu'il repère encore chez les aristocrates du XVIII[e] siècle, et face à laquelle se dresseront les révolutionnaires de 1789. L'apparition à Rome d'une catholicité — d'une universalité — de la croyance au milieu de la « catholicité de la *non*-foi[2] » et la nature de cette croyance en un Dieu lui-même souffrant, « sur la croix », apparaissent en effet à Nietzsche comme une révolte — comparable en cela à la future Révolution française qu'elle prépare — de ceux qui n'acceptent pas la souffrance contre ceux qui ferment stoïquement les yeux sur elle, contre ceux qui se montrent sceptiques à son égard et semblent la nier. Le christianisme, c'est donc d'abord, tout comme le sera plus tard la Révolution,

1. Cf., plus haut, p. 4.
2. Nous traduisons. Le bon sens oblige à introduire ici une négation oubliée — coquille non repérée ? — dans le texte de Nietzsche établi par G. Colli et M. Montinari sur lequel se fonde la traduction de C. Heim et l'édition des Œuvres complètes que nous utilisons pratiquement partout ailleurs.

une prise au sérieux de la souffrance, et une révolte contre ceux qui refusent cette prise au sérieux.

Or, s'il y avait une certaine bravoure pleine de noblesse, un certain panache, dans l'ignorance méprisante du malheur, il y a donc réciproquement comme un début de servilité dans le seul fait de reconnaître l'existence de ce malheur. Autrement dit, si l'illusion grecque ou romaine ou aristocratique est plus voulante de puissance, la lucidité chrétienne ou révolutionnaire est plus soumise, et le christianisme qui commence par un regard dégoûté jeté sur le fond des choses, qui commence par « une tentative [...] pour aller au dessous », commence de ce fait par une première soumission.

C'est donc aussi en ce second sens, parce que sa conscience reste dominée par l'opposition malheur/bonheur, que le chrétien a un comportement d'esclave.

Il importe de plus, pour bien saisir le sens exact de ces pages, de remarquer qu'ici, comme bien souvent, Nietzsche polémique contre Hegel. Il reprend en effet point par point, pour s'y opposer, les thèmes et les exemples historiques de *La Phénoménologie...* de Hegel[1]. C'est précisément là — dans la cité grecque antique, dans la naissance du christianisme et dans la Révolution française — où justement Hegel voulait voir des étapes de la progressive libération de l'humanité, que lui ne veut voir que les étapes d'un progressif asservissement.

Tout cela permet de comprendre qu'il ne faudrait surtout pas se laisser leurrer par les formules, volontairement scandaleuses, que Nietzsche se plaît à multiplier sur la « plèbe », les « esclaves » révolutionnaires, les « castes » inférieures ou autres « individus ratés ». Nous sommes, à la lumière de ce que nous venons de dire, en mesure d'interpréter ces métaphores. Nietzsche nous dit ici que la véritable noblesse et la véritable servitude ne sont pas là où l'on a toujours cru les trouver. La noblesse, la grandeur, n'est pas dans la richesse, ou dans l'appartenance à quelque état héréditaire ; elle est d'abord[2] dans l'art de mépriser la souffrance, de la dépasser, d'en faire une occasion de déployer sa volonté de puissance, de se surmonter. Et il nous dit que, réciproquement, la petitesse, la servilité, n'est pas non plus liée à une

1. Cf. notamment, dans *La Phénoménologie de l'esprit*, « Liberté de la conscience de soi : Stoïcisme, Scepticisme et Conscience malheureuse » (Aubier Montaigne, t. I, p. 167 *sq.*) et « La liberté absolue » (t. II, p. 130 *sq.*).
2. C'est le premier point sur lequel il s'arrête, il y en aura bien d'autres ; (cf. toute la neuvième partie de *Par-delà...* et plus bas p. 115 *sqq.*).

condition sociale, elle est d'abord dans l'attitude qui consiste à trop attacher d'importance à cette souffrance, à concentrer toute son énergie et tous ses efforts sur sa suppression ou son atténuation. Nietzsche ne reproche donc pas à des esclaves, à des hommes de statut social inférieur, de vouloir devenir moins esclaves, de tenter de se hisser au niveau de ceux qui ont un statut social supérieur. Il ne s'agit évidemment pas de cela. Il reproche à des hommes qui ont une volonté de puissance faible, à des hommes qui se laissent accabler par les malheurs, de vouloir garder une volonté de puissance faible, de ne pas avoir d'autre but dans la vie que de tenter, vainement, de diminuer ce malheur qui est la condition même de l'homme au lieu de le prendre de haut et de chercher ailleurs une véritable grandeur. Il reproche à des moins voulants, de vouloir rester moins voulants, de ne pas placer leurs ambitions et leurs aspirations dans les vraies valeurs. Et il reproche à Hegel, et à tous ceux qui pourraient se réclamer de Hegel, de n'avoir pas compris où se trouvent la véritable liberté et la véritable grandeur. On voit que Nietzsche est donc bien loin d'être un conservateur attaché à ses privilèges ou un ridicule prétentieux regardant de haut la basse valetaille qui s'acharne à lutter contre sa condition et a l'outrecuidance de tenter de se hisser au niveau des grands. Tout au contraire Nietzsche, qui reproche[1] aux religions comme aux diverses politiques d'inspiration démocratique de son temps leur manque de grandeur et de véritable ambition, est sans doute en réalité beaucoup plus révolutionnaire que beaucoup de ceux qui se veulent tels[2].

Mais il existe, plus profond que le malheur, un mal de nature métaphysique : le mal d'être, la misérable condition de toute chose, et de l'homme en particulier, dont rien ne justifie une existence inéluctablement vouée à finir. C'est là ce que Schopenhauer a su rappeler à Nietzsche.

Et c'est face à ce mal métaphysique que la religion va, en un troisième sens, se montrer attitude d'esclave.

49 Quand en Grèce l'esprit tragique, « assez fort » pour concilier la lucidité du regard dionysiaque sur le fond des choses et la joie de vivre apollinienne, vient à mourir sous l'influence de Socrate « archétype de l'optimisme théorique[3] », c'est, précise ici Nietzsche, la « crainte » du mal

1. À tort ou à raison, on bien sûr peut en discuter.
2. Ce qui bien sûr interdit à tous les nostalgiques des sociétés hiérarchisées d'hier, comme à bien des annonciateurs de hiérarchies nouvelles, de se réclamer de Nietzsche...
3. *La Naissance de la tragédie*, I, I, 128.

qui inspire le mensonge optimiste. Et c'est alors qu'apparaît le dualisme platonicien, où « se prépare la religion chrétienne », ce « platonisme pour le "peuple!" ».

67 Le généalogiste repère là une entreprise de dénigrement. L'homme n'invente Dieu que pour se diminuer lui-même. Platon puis les Chrétiens n'ont inventé un au-delà que pour dénigrer l'ici-bas[2].

59 Et, derrière ces dénigrements, le généalogiste repère la peur : on invente un au-delà parfait et éternel par peur de la finitude et de la mort liées à l'ici-bas. C'est par « peur de la vérité » que les esprits religieux chrétiens, après les platoniciens, travaillent à « fausser l'image » de la vie, « la spiritualisent » en inventant une âme, « la divinisent » en inventant un Dieu.

62 Par-delà bien et mal c'est enfin par-delà faute et bonne action et si l'homme religieux est esclave, c'est aussi — quatrième sens — à ce point de vue moral.

Après avoir créé un être supérieur, l'homme religieux ne pouvait plus éviter de « mettre sens dessus dessous toutes les valeurs », de définir le bien comme obéissance à ce Dieu, comme volonté de non-puissance et le mal comme prétention à commander, comme volonté de puissance, de définir le bon comme esclave et le mauvais comme maître[3].

On voit, pour conclure, que tout s'enchaîne donc avec une parfaite cohérence : plaçant la valeur suprême dans la volonté de puissance, Nietzsche a remplacé l'opposition des bons et des méchants par celle de ceux qu'on est tenté d'appeler les « plus-voulants-de-puissance » et les « moins-voulants-de-puissance » ou « esclaves », et c'est en tant que spécimen particulièrement caractéristique de moins-voulant-de-puissance, que Nietzsche critique l'*homo religiosus*.

55, 133 Mais s'il en est ainsi, si la foi est un esclavage, la mort de Dieu n'est plus seulement une conclusion philosophique, ou un simple fait culturel, elle devient un moyen de libération, et donc un devoir, car mieux vaut l'absence d'idéal qu'un idéal où l'on se perd. C'est pourquoi Nietzsche nous présente le devoir de tuer Dieu comme l'aboutissement d'une sorte de loi des trois états du devoir religieux : au devoir antique de se sacrifier

1. Préface de *Par-delà...*
2. Nous rencontrons ici un des points les plus fondamentaux de la pensée de Nietzsche. Là-dessus repose toute sa critique de la métaphysique comme opposition d'un méta-physique (intelligible, immatériel, divin) au physique (sensible, matériel, misérablement humain).
3. On voit par là que le projet nietzschéen de « transmutation » n'est au fond qu'un projet de remise à l'endroit.

physiquement à Dieu, lui-même remplacé par le devoir chrétien de lui sacrifier ses instincts dans l'ascétisme, succède le devoir de l'athéisme, le devoir de « sacrifier Dieu lui-même au néant ».

Reste cependant que, dans la perspective du bien et du mal, lutter contre les méchants c'était lutter pour les bons ; et de même, dans la perspective du par-delà bien et mal, lutter contre les esclaves, c'est lutter pour les maîtres. En faveur de quoi, de qui, de quel maître, Nietzsche lutte-t-il contre les esclaves ?

II. Nouvelles perspectives religieuses : une religion de maître

53, 54 Dieu est mort, et Dieu doit mourir. Mais cela ne signifie pas que toute religion soit morte, et doive mourir ; « antichrétienne », « la philosophie moderne » n'est pour autant « nullement antireligieuse », et c'est au contraire « l'instinct religieux » lui-même qui, dans la critique même du christianisme, manifeste un nouvel et « vigoureux essor ».

Quelle religion nouvelle Nietzsche annonce-t-il ? Une religion qui devra bien entendu présenter des caractéristiques inverses de celles de la religion qu'il vient de rejeter, qui devra donc ne pas s'adresser à des esclaves mais à des maîtres.

A. Une religion d'homme lucide

56, 57 Si la crédulité est le premier esclavage, la clairvoyance sera la première maîtrise et la première marque d'une religion de maître.

Comment vivre en étant lucide, lorsque « s'accroît la puissance de son regard ? » Comment — pour cette fois, Nietzsche lève le masque — peut vivre celui qui est « comme moi, doué de quelque mystérieuse curiosité ? »

Nous sommes là au cœur, à la source profonde, de tout le projet philosophique de Nietzsche.

C'est déjà ce problème qu'il examinait dans sa première œuvre philosophique, *La Naissance de la tragédie*, où il allait chercher dans la Grèce ancienne des réponses que l'Allemagne contemporaine lui paraissait susceptible de ressusciter[1] : il y montrait comment l'attitude apollinienne de fuite dans l'illusion s'opposait à la courageuse mais désespérante lucidité dionysiaque ; comment la Grèce antique avait inventé, subtile combinaison de lucidité et de courage de vivre, l'attitude tragique ; comment, sous l'influence de Socrate, l'optimisme philosophique, refus mensonger de la lucidité, refus de reconnaître la gravité de la situation en prétendant tout comprendre et bientôt tout arranger, avait remplacé le tragique et avait triomphé pendant plus de deux millénaires ; comment, à son tour, cet optimisme avait péri avec Kant et Schopenhauer ; et comment pour finir l'opéra wagnérien, sorte d'avatar de la tragédie eschylienne, laissait espérer une renaissance dans l'Allemagne du XIX^e^ de ce magnifique équilibre de lucidité dionysiaque et d'illusion apollinienne que les Grecs du V^e^ siècle avant notre ère avaient su réaliser.

Mais, quinze ans après cette œuvre de jeunesse, Nietzsche ne croit plus à la solution tragique. Reste à saisir pourquoi, et reste à saisir par quoi il va la remplacer.

1. Sur tout ceci cf. notre introduction à *La Naissance de la tragédie*, Paris, U.G.E., Coll. 10/18, 1991, p. 7 à 28.

B. L'homme le plus affirmateur

56 Si Nietzsche ne croit plus à la sagesse tragique, c'est qu'il est maintenant parvenu à dépasser le pessimisme allemand d'un Schopenhauer teinté de bouddhisme mais encore tout imprégné de la morale chrétienne[1] du bien et du mal, c'est que parvenu « par-delà bien et mal » il a « ouvert les yeux [...] sur l'idéal opposé ».

Opposé à celui de la religion chrétienne, le nouvel idéal sera donc refus de considérer ce monde comme un monde de malheur, refus d'opposer une misérable créature à un Très-Haut transcendant, et refus enfin d'une morale qui confond le meilleur et le plus soumis.

Cet idéal est en effet d'abord celui de l'homme « le plus affirmateur » qui « ne se contente pas d'admettre et d'apprendre à supporter la réalité » mais qui la « veut ».

Tandis que la conscience du chrétien était la conscience malheureuse d'un homme souffrant, et sanctifiant sa souffrance, la nouvelle conscience religieuse sera conscience heureuse, ou même conscience plus qu'heureuse, conscience par-delà malheur et bonheur, de

1. Et zoroastrienne, et donc asiatique aussi en ce sens. Cf. le passage de *Ecce homo* (VIII, I, 334 *sq.*) où Nietzsche explique qu'il a choisi d'appeler son personnage Zarathoustra justement pour lui faire dire « juste le contraire » de ce qu'avait dit le prophète iranien fondant toute sa philosophie sur l'opposition du bien au mal.

qui sait être plus fort que ses souffrances et qui donc ne met pas toute son énergie à lutter contre le malheur, qui ne se contente pas d'accepter la réalité mais qui reçoit cette réalité, souffrances comprises, avec enthousiasme, qui lui chante « le chant de oui et de l'amen[1] ».

L'homme « le plus vivant » ne saurait se contenter d'une condition misérable de mortel dans un monde où tout périt. Il exige d'être éternel.

Et la réalité qu'il « veut », il la « veut » « pour toute l'éternité ». Il ne saurait en effet se satisfaire d'une vie éternelle dans un au-delà, du type de celle que promet la religion chrétienne ; vouloir fuir dans un au-delà ce serait reconnaître sa misère ici-bas. Ce n'est pas dans quelque hypothétique vie future paradisiaque qu'il veut son éternité, c'est ici, dans un ici, qui n'est pas l'ici-bas car il n'y a pas d'en-haut par rapport auquel il serait bas[2].

Ni mortel ici-bas, ni immortel au-delà, il se veut immortel ici-bas. Il veut donc — c'est une de ses idées capitales que Nietzsche introduit ici, comme subrepticement — l'éternel retour de toutes choses, il réclame — et en criant « *da capo* », sur le ton du commandement donc et non sur celui de la demande — un univers dont la temporalité soit compensée par une éternelle répétition.

Et c'est presque à une sorte de panthéisme que semble nous renvoyer Nietzsche désignant cette réalité voulue par « l'homme le plus vivant » comme un « *circulus vitiosus deus* ». Il s'agit bien d'un dieu qui, aussi nécessaire que la *causa sui* spinoziste, « ne cesse d'avoir besoin de soi et de se rendre nécessaire ». Mais ce dieu n'est pas extérieur au monde[3], et, loin d'écraser l'homme du haut d'une transcendance, il le fait au contraire participer à l'éternité dans laquelle il l'entraîne.

1. Sous-titre du chapitre seizième et dernier de la partie III du *Zarathoustra*, intitulé « Les sept sceaux » (VI, 250 *sq.*). Dans le premier projet de Nietzsche concernant le *Zarathoustra* ce chapitre devait être le dernier et donc conclure l'ouvrage. C'est dire l'importance de ce thème. Restera à comprendre sur quel changement de perspective métaphysique repose ce changement de perspective existentielle : si la nouvelle conscience religieuse n'est plus conscience malheureuse, ce n'est pas seulement parce qu'elle est plus courageuse, c'est aussi parce que ce monde où elle se déploie s'avérera en réalité lui aussi par-delà bien et mal, et donc beaucoup moins horrible que ce que Schopenhauer, dont le pessimisme restait « dans l'orbite de la morale », avait jadis incité Nietzsche à croire ; (cf., plus bas, p. 76 *sq.*).

2. « J'aime ceux qui seulement au-delà des astres ne cherchent une raison de décliner et d'être hosties » (VI, 26).

3. En utilisant le nominatif « *circulus* », et non pas le génitif « *circuli* » , Nietzsche nous signifie bien qu'il ne s'agit pas d'un dieu « du cercle » , qui, extérieur au cercle, entraînerait ce cercle de toutes les choses avec lui, mais bien d'un dieu identique au cercle.

Mais s'il fait participer l'homme éternel à sa divinité, alors, le nouveau dieu, ce n'est plus seulement le monde, c'est l'homme lui-même échappé à sa misère et devenu surhomme.

61, 62 Ni malheureux, ni misérable, « l'homme le plus vivant » ne sera pas non plus un pauvre pécheur ; ce qui ne signifie pas qu'il sera sans morale, mais ce qui signifie que sa morale ne sera plus la même.

Il ne sera pas sans morale ; une éducation religieuse y pourvoira. Nietzsche, qui en a très largement bénéficié, ne conteste pas la valeur éducative du christianisme. Il ne faudrait surtout pas que la mort de Dieu soit suivie d'un recul dans ce domaine, d'une ère de barbarie, c'est là pour Nietzsche une véritable hantise[1]. Aussi importe-t-il que la nouvelle religion prenne là-dessus le relais du christianisme.

Mais bien sûr cette morale ne sera plus la même, ce projet éducatif, s'il continue d'utiliser la religion, sera inverse de celui du christianisme. Tandis que l'éducation chrétienne visait à créer des êtres faibles, médiocres et dociles, la religion travaillera désormais au contraire à la création d'êtres forts, d'êtres d'exception, auxquels elle enseignera à commander, et d'abord à se commander à eux-mêmes.

Par ailleurs la religion devra dorénavant empêcher que se produise cette valorisation des faibles qui caractérisait la religion chrétienne. Dans ce but, d'une part, constituant un instrument de domination morale et politique, un instrument de manipulation des consciences, elle aidera les forts à dominer les faibles et d'autre part, réciproquement, elle travaillera, en les consolant, en les aidant à se résigner, à maintenir dans leur position de soumission tous ceux qui sont dominés.

Tout cela est parfaitement logique mais en même temps tout ceci est-il raisonnable ?

Tout cela est en effet parfaitement logique. L'opposition de la volonté de puissance à la non volonté de puissance — ou plutôt à la volonté de non-puissance — a remplacé celle du bien au mal ; par-delà bien et mal, c'est devant ces nouvelles valeurs que nous sommes conduits. Or la fonction essentielle de la religion a jusqu'ici consisté à travailler au triomphe du bien sur le mal, à encourager et favoriser les bons et à décourager et défavoriser les méchants. Si, depuis des

1. C'est parce qu'il entend « le cri de détresse » (titre du second chapitre de la partie IV du *Zarathoustra*) de ses contemporains « les hommes supérieurs », épouvantés par cette arrivée du « dernier homme », que Zarathoustra entreprend un dernier « déclin » chez les hommes ; (cf. toute la quatrième partie , ajoutée aux autres par la suite, du *Zarathoustra*).

millénaires, il a ainsi été nécessaire qu'une institution se soit mise au service de l'ancien système, de la morale du bien et du mal, il faut qu'à nouveau une institution semblable se mette aujourd'hui au service du nouveau système, de la morale de la volonté de puissance et de la volonté de non-puissance, et donc travaille à faire triompher les plus voulants-de-puissance, ceux qui se dépassent eux-mêmes, sur les moins voulants, les derniers hommes, ceux qui se laissent aller à la bassesse.

Mais pour être parfaitement cohérente la pensée de Nietzsche n'en semble que plus parfaitement scandaleuse. Comment Nietzsche ose-t-il, appeler de ses vœux précisément ce que les autres rejettent avec horreur, accepter cyniquement les reproches les plus durs faits à la religion, se féliciter de ce qu'elle ait bien cette emprise sur les consciences que les philosophes du XVIII[e] lui reprochent scandalisés[1] et de ce qu'elle joue bien ce rôle d'inhibitrice des velléités révolutionnaires dont s'indignera un Marx[2] ?

C'est bien sûr que Nietzsche tient à bien marquer son originalité. C'est aussi, sans conteste, un certain goût de la provocation. Mais c'est surtout qu'en définitive tout dépendra de qui domine et de qui est dominé. Ce n'est que quand nous saurons exactement qui est le surhomme, « l'aristocrate » et qui est le « dernier homme », le plébéien, que nous pourrons juger s'il y a lieu de se scandaliser ou de se féliciter de ses propos.

C. Conclusion : le surhomme

60 « Dieu est mort[3] » « je vous enseigne le surhomme[4] » proclamait Zarathoustra. C'est très exactement ce que nous redit cette troisième partie de *Par-delà...* : Dieu est mort. Je vous annonce l'homme qui ne sera plus ni malheureux, ni misérable, ni mauvais.

Et Nietzsche peut s'amuser à nous surprendre et, au beau milieu de sa critique du christianisme, à reprendre à son compte la formule évangélique « tu aimeras ton prochain pour l'amour de Dieu » qui « résume la loi et les prophètes[5] », et à en féliciter l'auteur. Mais bien sûr, ce nouveau dieu qu'il faut aimer ce n'est pas le Dieu transcendant à qui

1. Cf. par exemple, Montesquieu, *Lettres persanes*, Lettre LVII ; ou Voltaire, *L'Ingénu*, chapitre 16.
2. *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Aubier, 1971, p. 53.
3. *Zarathoustra*, VI, 24.
4. *Ibid.*, VI, p. 23.
5. Matthieu, XXIII, 37.

l'homme doit dire « que ta volonté soit faite », c'est ce fragment du *deus circulus* que Nietzsche appelle à son nouveau devoir de graveur de nouvelles tables, c'est le surhomme le plus voulant de puissance s'écriant « Que *ma* volonté soit faite ! »

57 C'est ainsi que Nietzsche résout maintenant son problème le plus profond, problème qui est celui-là même qui définit la philosophie : « comment à la fois connaître avec lucidité et vivre ? »

Il ne prêche plus l'existence tragique mais, avec la lucidité, le replacement des valeurs anciennes par de nouvelles, l'éternel retour du monde et l'éternité du surhomme, « éternel enfant ! », plongé dans cet éternel retour du monde.

Les morales[1]

I. Une histoire naturelle : objet et méthode

108 « Il n'existe pas de phénomènes moraux, mais seulement une interprétation morale des phénomènes », ou, plus exactement, des interprétations morales des phénomènes.

186 Le terme « histoire naturelle » appliqué à la morale entend donc nous signifier que, les comportements humains connaissant des interprétations morales différentes selon les époques, les lieux et les penseurs, il importe tout d'abord de procéder à des observations, à des descriptions et à des classifications.

On voit donc Nietzsche adopter ici une démarche de savant et prendre même l'attitude de modestie, plus ou moins feinte, du positiviste tout prêt à sacrifier, enfin, la largeur et la profondeur de vues philosophiques hasardeuses à la certitude de vues scientifiques, celles-ci fussent-elles plus étroites et plus superficielles. Si Nietzsche philosophe ne se montre guère tendre avec les savants[2], Nietzsche savant ne se montre en effet guère tendre avec les philosophes et, dans son ferme propos de se limiter aux faits, on le voit multiplier les sarcasmes contre les philosophes qui ont prétendu « fonder la morale ». Ceux-ci, insensibles à la manière dont les faits moraux varient suivant les contextes, à la diversité des impératifs selon les lieux et les époques, ont simplement confondu la morale avec « la moralité de leur entourage », et du coup, comme en témoigne un Schopenhauer incapable de tirer les conséquences morales de son pessimisme, ils n'ont pas su poser, et même ils n'ont pas voulu voir, le vrai problème moral.

187 Ce que n'ont pas vu ces philosophes, aveuglés par leur ignorance de la diversité des morales, c'est que le fondement d'une morale est toujours volonté, et que donc, un type de morale étant défini par ce que « veulent » les représentants de ce type, il y a autant de types de morales que de types de volontés.

---

1. *Par-delà...*, « Cinquième partie *Contribution à l'histoire naturelle de la morale* ».
2. Cf., notamment, les § 204, 205, 206 et 207.

Classer et définir les morales, c'est par conséquent d'abord repérer quelles volontés — ou quelles « passions » — elles expriment c'est-à-dire cachent et révèlent à la fois[1].

196 C'est pourquoi, quand l'astronomie lui apprend qu'on peut inférer l'existence de corps invisibles dans le voisinage du soleil, Nietzsche voit là un symbole : qui sait ce qui brille, ce qui « vaut », pour quelqu'un peut en inférer ce que « veut » ce quelqu'un.

187 Et Nietzsche, sans encore approfondir, illustre son propos en multipliant des hypothèses — surprenantes[2] — sur les intentions profondes qui peuvent animer les morales.

II. Typologie

A. Morales empiriques et morales rationnelles

Si la démarche généalogique de Nietzsche est neuve sa classification des morales, elle, l'est en définitive assez peu.

191 Il est tout à fait classique en effet d'opposer obéissance à la nature et obéissance à la raison, d'opposer les moralistes[3] pour qui l'expérience ou « l'instinct » naturel ou les convictions profondes, la « foi », dictent ce qui est bon en tant que conforme à la nature à ceux[4] qui ne considèrent comme bon que ce que la raison, souvent en désaccord avec les penchants naturels, prouve être tel.

Qu'en pense le généalogiste ?

Quel type d'hommes « veut » que la simple expérience nous indique ce qui est bien, que la moralité consiste à suivre sa pente naturelle ?

C'est évidemment celui à qui manque l'énergie et le courage, nécessaires à l'éducation, au dressage ; c'est l'homme qui n'envisage pas de se dépasser lui-même et de dépasser les autres. Autrement dit — en termes bien provocateurs — ces morales « plébéiennes » sont le fait de l'animal de « troupeau ».

1. Sur cette question cf. l'analyse très subtile que fait Gilles Deleuze, des rapports entre « volonté de puissance », « généalogie » et « typologie » *In Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1967, p. 88 *sq.*
2. Hypothèses que la suite — notamment la neuvième et dernière partie de *Par-delà...* — viendra développer et qui s'avéreront tellement riches, que Nietzsche devra consacrer un ouvrage entier à « compléter et éclairer *Par-delà bien et mal* » (VII, 213) c'est-à-dire à expliciter cette *Généalogie de la morale*.
3. Les Épicuriens, les Utilitaristes, Spencer,...
4. Socrate, Descartes, Kant,...

188, 189 À peine d'ailleurs s'agit-il de morale, car il en est de l'apprentissage de la morale comme de tout autre apprentissage : l'entraînement implique qu'on se soumette à des règles sévères, quelles qu'elles soient. Ce n'est qu'une fois domptés par une vigoureuse contrainte que les instincts — la sensualité, la sexualité — vont se trouver capables de produire de grandes choses comme la morale stoïcienne ou l'amour passion.

Certes, Nietzsche se plaît à nous désorienter. On se doutait bien que sa critique des morales n'aboutirait pas à une apologie de l'immoralité, mais on s'attendait cependant peu, après ses diatribes contre les « esclaves », à voir sa morale de la création de nouvelles valeurs commencer par ce panégyrique de l'obéissance inconditionnelle. Mais on saisit bien vite que celui qui dit à l'homme sa vocation de surhomme ne saurait demander l'humiliation de l'homme. Ce qu'il demande, c'est au contraire son élévation et c'est le dressage et la sélection nécessaires à cette élévation. C'est pourquoi Nietzsche tient à bien nettement prendre ses distances par rapport à l'impératif catégorique kantien : se dresser à l'obéissance n'est pas tomber dans la soumission à un tel impératif ou à la volonté de Dieu. Il n'est question pour l'homme que de s'aguerrir, de forger sa volonté et de mériter ainsi, non pas l'approbation d'un supérieur ou une récompense divine, mais simplement le respect de soi-même[1].

190, 191 Ce sont les mêmes aspirations « plébéiennes » que Nietzsche repère dans les morales opposées qui cherchent, elles, dans la raison, et non plus dans la nature, la règle du devoir.

Ainsi dans l'assimilation socratique de la faute à l'erreur, dans le fameux « nul n'est méchant volontairement », il décèle le calcul mesquin — et d'ailleurs tout à fait étranger à un « noble » comme Platon — de qui, incapable d'envisager la moindre gratuité, confond le bien et l'avantageux.

192 En définitive, le rationnel est sans valeur car, et nous le savons déjà, la raison n'est qu'un « instrument » et un instrument de mensonge, les animaux raisonnables sont « fondamentalement [...] habitués à mentir », et à se mentir. Le simple examen de la connaissance la plus élémentaire, la sensation, montre bien qu'ils s'écartent sans cesse des fameuses règles de la méthode enjoignant d'éviter soigneusement précipitation et prévention.

117, 191 En réalité, la raison n'a guère de pouvoir et qui veut surmonter une passion ne veut que la remplacer par une autre. D'ailleurs, Socrate lui-

1. On verra que cette précision est tout à fait essentielle ; (cf. § 287 et plus bas p. 121 *sq.*).

même s'est rendu compte, sans l'avouer, qu'il était bien incapable de suivre les conseils de rationalité qu'il prodiguait aux Athéniens. Aussi, avec une rouerie elle aussi toute « plébéienne », il ne s'est plus servi de sa raison que pour inventer des prétextes à ses comportements instinctifs. À la seule exception de Descartes, assez peu psychologue pour prétendre fonder la morale sur la raison, toute la tradition chrétienne et toute la philosophie derrière Platon, bien que moins rouées que Socrate, vont perpétuer la duplicité plébéienne socratique en tentant de croire que raison et instincts, loin de s'opposer, vont spontanément dans le même sens.

B. Morale juive et morale chrétienne

Les religions constituent, sociologiquement, les fondements et les véhicules des morales. C'est pourquoi Nietzsche[1] examine maintenant, comme deux nouvelles espèces, les morales « juive » et « chrétienne ».

195 Avec le peuple juif a commencé, « dans l'ordre moral la révolte des esclaves ». Les juifs ont en effet opéré un véritable « renversement des valeurs », en dévalorisant la personnalité forte et valorisant la personnalité faible ; et ce renversement, aux yeux du généalogiste[2], est le fait de faibles, d'« esclaves », animés par le ressentiment et se révoltant contre la suprématie aristocratique.

C'est aussi avec les juifs qu'ont commencé la surestimation de l'au-delà et la dépréciation corrélative de l'en-deçà qui, grossies plus tard, par les soins de Saint Paul, du dualisme grec d'inspiration platonicienne, viendront caractériser toute la civilisation occidentale chrétienne[3].

201 Quant à la morale chrétienne, la loi d'amour du prochain pour l'amour de Dieu qui la résume[4] ne saurait être érigée en loi universelle. Un tel amour ne peut en effet se trouver valorisé que dans un contexte historique bien précis tel que tout danger extérieur susceptible de mettre en péril la survie du corps social soit écarté. En dehors d'un tel contexte,

1. Qui consacrera une bonne part de *La Généalogie de la morale* à développer cette réflexion.
2. Cf. *La Généalogie de la morale*, première partie.
3. En dehors bien sûr du ton polémique, et surtout en dehors de la manière dont il concevra — par la montée de l'homme et non par la descente de Dieu — la réconciliation de l'au-delà et de l'ici-bas — Nietzsche est moins original qu'il ne semble aujourd'hui. Chez Hegel en effet, et dès les œuvres de jeunesse, le judaïsme est déjà conçu comme une religion de la servitude — cf. *La Positivité de la religion chrétienne* et *La Vie de Jésus* — et les juifs sont déjà présentés comme les inventeurs d'un au-delà dépréciateur de l'ici-bas — cf. *Le Destin du christianisme*.
4. Matthieu, XXIII, 37.

dans la Rome pré-chrétienne par exemple, la valeur morale d'un tel amour reste insignifiante, négligeable, par rapport à celle de la force, de l'énergie inspirant les actions concernant la vie de la *res publica*.

Par ailleurs, quand se réalisent les circonstances nécessaires pour que les comportements d'amour du prochain acquièrent valeur morale, ce n'est pas — aux yeux du généalogiste — l'amour du prochain qui domine, c'est la peur du prochain, et c'est l'amour de soi-même.

195, 201 C'est la peur, car c'est là que se produit cette sorte d'inversion des valeurs antérieures qui caractérisait déjà la religion juive : alors qu'elle était honorée jusque là, l'énergie qui élève l'individu au-dessus de la conscience grégaire constitue désormais un objet d'humiliation et de crainte pour la collectivité et se voit donc considérée comme un mal, tandis qu'inversement la médiocrité et le conformisme « gagnent en considération ». La preuve en est le rôle dévolu au châtiment dans notre société moderne : celui-ci ne vise plus l'éducation morale de celui qui pourrait utiliser à de meilleures fins l'énergie dont il a fait preuve dans l'action mauvaise, il ne vise qu'à l'empêcher de nuire, qu'à détruire son énergie[1].

194 Et c'est l'amour de soi-même et l'asservissement de ce prochain, aimé non tel qu'il est mais tel qu'on le voit ou le veut, que cache bien souvent le prétendu amour du prochain. En témoignent bien des attitudes chez les bienfaisants avec leurs pauvres ou chez les mères avec leur enfant.

Ainsi cet amour de l'homme pour l'amour de Dieu qui, au sens — bien peu orthodoxe — où il l'entend, reste pour Nietzsche un magnifique projet moral (§ 60) constitue donc un bien idéal difficile.

C. Morales du bonheur et morales du devoir

C'est cette autre subdivision, non moins traditionnelle que la précédente dans la taxinomie des morales, qu'explore ensuite la typologie généalogique nietzschéenne.

197 Qui, demande le généalogiste, considère les passionnés — les « bêtes de proie comme César Borgia » — comme des malades ou comme des désespérés ?

1. Cf., à ce propos, le chapitre 6 de la première partie du *Zarathoustra* : « Du blême criminel » (VI, 49 *sq.*).

Ce sont bien sûr les « individus moyens », sans envergure, ce sont, ici encore, les craintives bêtes de troupeau.

198 Qui « veut » que, réciproquement, la bonne action soit celle dont résulte une sérénité calme ? Qui promet le bonheur à celui qui saura faire taire ses passions ?

C'est bien sûr celui qui a peur des dérèglements passionnels de la conduite et qui cherche à les contenir par des procédés comme l'« impassibilité » du stoïcien qui se fait insensible[1] ; ou comme le calcul d'un Spinoza opposant la puissance de l'entendement à la force des affections ; ou comme la recherche aristotélicienne d'un juste milieu dans lequel les passions contraires se modéreront l'une l'autre ; ou encore comme la sublimation[2] plus ou moins hypocrite pratiquée par les artistes ou les esprits religieux ; ou même encore comme l'épicurisme d'un Goethe au soir de sa vie se détournant de l'érudition pour chanter sa joie de vivre comme l'avait fait avant lui le persan Hafiz. Mais toutes ces « recettes » ne constituent pas une « sagesse », ce ne sont que de minables procédés, « de petites et grandes roueries, des artifices [...]. Tout cela n'est qu'astuce entremêlée de sottise ». Et Nietzsche ajoute que, même si, à l'occasion, chez tel ou tel personnage exceptionnel — saint, sage ou artiste —, de telles solutions ont pu se montrer efficaces, toutes cependant sont « déraisonnables », parce qu'elles généralisent et prétendent s'adresser à « tout le monde ».

193 Reste une dernière question dont il faudra attendre la réponse[3] : Nietzsche rejette-t-il toute sorte de bonheur ou ne serait-ce pas plutôt qu'il donne « un autre sens et une autre coloration au mot "bonheur" ? »

199 Qui — c'est bien sûr d'abord Kant qui est ici visé — « veut » inversement qu'être bon, moral, ce soit se soumettre à la loi du devoir sans souci de bonheur ?

C'est évidemment celui qui est accoutumé à obéir, celui qu'on a dressé, domestiqué, dans ce sens. C'est donc, là encore, l'animal du troupeau. En effet les divers « troupeaux » dans lesquels ils se trouvent intégrés, « tribus, nations, États, Églises », inculquent aux hommes le besoin de plier devant des « tu dois absolument faire [...] ». Ainsi se constitue peu à peu un « instinct grégaire », héréditaire, « de l'obéissance » à une autorité. Et c'est cet instinct que nous trouvons à la source de toutes les valeurs reconnues par les morales du devoir : « l'homme grégaire » devient l'idéal, bien faire devient obéir et la vertu, la disposition à toujours obéir, devient l'habitude de la servilité.

1. Cf., aussi, § 124.
2. On comprendra pourquoi nous n'hésitons pas à utiliser ce terme freudien ; (cf., plus bas, la note 1 p. 141 *sq.*).
3. Cf. § 279, § 294.

D. Les démocraties

199 C'est ce même besoin d'obéir que Nietzsche repère à la racine profonde des démocraties européennes, dans lesquelles, à l'en croire, tout ce qui s'écarte de l'esprit grégaire se trouve tellement dévalorisé que les dirigeants eux-mêmes — auxquels Nietzsche[1] oppose un « maître absolu » comme Napoléon —, choisis précisément pour leur docilité et se refusant à toute initiative, y sont essentiellement obéissants à des « prescriptions plus anciennes ou plus élevées » comme les traditions et les règles établies, ou au peuple dont eux-mêmes, reconnaissant ainsi leur démagogie, s'avouent les serviteurs.

202 Outre les traits propres aux morales de l'obéissance, Nietzsche voit s'exprimer dans les démocraties toutes les nuances qu'il a repérées dans les différentes morales du troupeau : la même « résistance farouche à [...] tout privilège » qui caractérise l'esclave juif et son ressentiment contre les valeurs aristocratiques, la même méfiance vis-à-vis de toute « justice pénale » que nous avons rencontrée dans la peur du prochain que cachait — bien mal — l'amour du prochain, la même religion et la même morale de la « pitié » c'est-à-dire le même prétendu amour du prochain qui est en réalité mépris du prochain, la même « haine mortelle de la souffrance » qui est refus de toute morale s'il est vrai que « toute morale est une tyrannie », la même sottise dans les prétendus remèdes contre les passions.

165 Et il en est de même des partis politiques, propres aux démocraties, qui sont pour Nietzsche analogues à ces bêtes influentes, meneuses qui entraînent le troupeau et sur lesquelles le berger peut s'appuyer.

202 Si donc Nietzsche montre ce mépris sans nuance que nous lui connaissons déjà pour toutes les institutions politiques et sociales démocratiques, ce n'est pas qu'il resterait obstinément attaché à telle ou telle idéologie réactionnaire, c'est en fonction de leur généalogie morale, c'est parce qu'il croit y déceler l'inspiration de cette morale du troupeau qui se prend pour la morale en soi, pour la seule et unique morale. Et il

1. Trouvant sans doute là un nouveau prétexte pour scandaliser ses compatriotes.

en est de même de son rejet des revendications des anarchistes ou des socialistes qui, à ses yeux, ne se distinguent quant au fond des démocrates que par leur plus grande impatience de parvenir à la même fin grégaire et égalitariste visée.

E. Conclusion : le grand mépris

202 « Quelle expérience plus grande pourriez-vous vivre, sinon l'heure du grand mépris ? [...] L'heure où vous dites : "Que fait ma vertu ? [...] Ce n'est là que misère et saleté et pitoyable agrément[1] !" », c'est l'heure où l'on dit : « la morale est aujourd'hui en Europe la morale du troupeau ».

156 Et, quand on sait ce dont sont capables les animaux individuellement raisonnables sitôt qu'ils se mettent en troupeau, on mesure combien peut être inquiétante cette constatation[2] : jusqu'à quelles horreurs ne sera-t-on pas capable d'aller avec la meilleure bonne conscience si c'est la loi du troupeau de s'y rendre ?

Cependant, ici comme partout, Nietzsche ne détruit que pour construire. C'est pourquoi il termine sa critique par une annonce de ce qui doit remplacer ce qu'il vient de rejeter.

III. L'espoir d'une nouvelle morale

A. À la croisée des chemins

Chez l'individu, le mépris de soi peut être aussi bien la pire que la meilleure des expériences.

109, 110, 119 Ce sera la pire, si ce mépris n'est que soumission conformiste à la médiocrité générale, et s'il n'aboutit qu'à briser à tout jamais une énergie. Que le criminel regrette son geste mais surtout qu'il ne méprise pas l'énergie qu'il a déployée pour l'accomplir ; le plaidoyer des avocats, comme la sentence des tribunaux, devraient aller dans ce sens.

78 Mais le mépris de soi peut au contraire constituer « la plus grande expérience[3] », car, dans son remords même, le « blême criminel[4] »

1. *Zarathoustra*, VI, 24, 25.
2. Et combien Nietzsche a su se montrer bon prophète de malheur.
3. *Zarathoustra*, VI, 24.
4. *Ibid.*, VI, 49.

continue de savoir qu'il devrait être respectable et en cela continue de se respecter. Ce mépris de soi permet donc tous les espoirs ; l'homme dont il n'y a plus rien à espérer, le « dernier homme », le « plus méprisable », c'est celui « qui lui-même plus ne se peut mépriser[1] ».

200 Il en est des civilisations comme des individus. Les conflits de valeurs que connaissent certaines époques peuvent en effet avoir deux types d'effets opposés : décourager ou inversement stimuler, créer un type d'homme faible et maladif, « plutôt débile », qui tentera d'échapper au conflit ou bien au contraire agir « comme un aiguillon de plus, comme une incitation à vivre davantage » pour un type d'homme qui acceptera le combat.

116 Or il en est ainsi de son époque selon Nietzsche : son « grand mépris » pour les valeurs est riche de la promesse d'un renversement de toutes les valeurs, « de sa plus haute espérance le temps est venu pour l'homme de semer le grain[2] » ; mais ce temps peut en effet aussi bien conduire au pire, à l'abandon de toute morale, que constituer au contraire une invitation à inventer d'autres morales, à opérer une transmutation pour remplacer la morale des esclaves par une morale des maîtres.

B. Un risque et une angoisse

203 On peut craindre la pire dégradation : un abandon de toute valeur. Et cette crainte semble à Nietzsche d'autant mieux fondée que, nous le savons, contre les opinions prévalant en son temps et contre celle de Hegel, il considère que l'histoire aboutit à un désastre et que l'installation des démocraties en Europe — et l'abandon de bien des hiérarchies et de bien des disciplines qui accompagne cette installation — constitue déjà une première étape de cette déchéance.

C'est pourquoi Nietzsche pousse[3] le « cri de détresse[4] » qui sera, dans le *Zarathoustra*, celui des « hommes supérieurs » affolés de voir arriver le « plus méprisable des hommes[5] », cri qu'entendait Zarathoustra

1. *Zarathoustra*, VI, 27.
2. *Ibid.*, VI, 27.
3. Ainsi s'expliquent la violence du ton et les outrances dans le propos ; on ne s'embarrasse pas de nuances pour crier « au secours ! ».
4. *Ainsi parlait Zarathoustra*, titre du chapitre 2 de la quatrième partie (VI, 261).
5. *Zarathoustra*, VI, 27.

lors de sa conversation avec le devin, « annonciateur de la grande lassitude[1] ».

C. Un espoir, une tâche, un bonheur

Mais Zarathoustra n'est pas le prophète du dernier homme, mais celui du surhomme. Nietzsche n'a donc pas perdu tout espoir. Son espoir il le met dans ces philosophes nouveaux qu'annonce *Par-delà*[2]..., dans ces esprits « assez vigoureux et intacts » pour renverser les prétendues « valeurs éternelles » actuelles et pour « amorcer l'avènement des valeurs opposées ».

Mais s'il y a un risque et un espoir, il y a par conséquent, pour Nietzsche, une tâche : celle d'éviter le risque et de réaliser l'espoir, celle donc de travailler à la venue de tels philosophes nouveaux.

193 C'est pourquoi l'angoisse de Nietzsche placé devant cette tâche va laisser place à une certaine forme de bonheur, celui de l'ascension, de la hauteur, du vol, de la légèreté.

1. *Zarathoustra*, VI, 261.
2. Notamment § 2, 42, 43, 44.

Mœurs et mentalités[1]

L'étude critique des philosophies morales, menée dans la cinquième partie de *Par-delà...*, en appelait une autre plus directement orientée vers l'actualité et vers les façons dont on voit et dont on vit effectivement la morale dans cette actualité.

Comment Nietzsche juge-t-il la moralité, « les vertus », ayant cours dans l'Europe de la seconde moitié du XIX[e] ?

I. Une démarche positive

A. Espoir d'une morale future

216 Il se félicite de voir que la religion a pratiquement disparu et se félicite cependant en même temps de voir qu'a disparu aussi l'esprit voltairien de dénigrement de la religion. C'est que ce n'est pas par volonté de dénigrer qu'il a, lui, critiqué la religion. Nietzsche ne commence jamais par rejeter, par nier, il commence toujours par affirmer. Sa philosophie se veut essentiellement positive, « chant du oui et de l'amen[2] », et c'est toujours dans un mouvement d'affirmation, emporté par un élan constructif, qu'il rejette et qu'il a, par exemple, renversé la religion en tant justement qu'elle est négation.

Il en est de même pour la morale.

95, 216, 219 Après la religion, mais tout comme elle, celle-ci est en train de mourir. Et, tout comme pour la religion, Nietzsche prend bien soin de différencier sa critique de celles des « esprits bornés » qui ne critiquent que pour se venger de leur médiocrité, pour dévaloriser ceux qu'ils sentent plus grands qu'eux. Lui, sans nulle rancœur, ne détruit pas la moralité présente pour se venger, mais — secondairement, corollairement, comme incidemment — emporté dans son mouvement, essentiellement positif, de construction d'une nouvelle morale.

1. *Par-delà...*, « Septième partie *Nos vertus* ».
2. Sous-titre du seizième et dernier chapitre de la troisième partie du *Zarathoustra* : « Les sept sceaux » (VI, 250).